

چاپ هفتم

هرمنوتیک مدرن

گزینه‌ی جستارها

نیچه ، هیدگر ، گادامر ، ریکور
فوکو ، اکو ، درایفوس و ....

ترجمه‌ی بابک احمدی ، مهران مهاجر ، محمد نبوی

هرمنوتیک

گزینه‌ی جستارها

مدرن



PDF.tarikhema.org

هرمنوتیک

گزینه‌ی جستارها

مدرن

فریدریش نیچه، مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر، پل ریکور،
جانّی واتیمو، میشل فوکو، اومبرتو اکو، هیوبرت درایفوس،
دیوید کوزنز ـ هوی، استیفن میولهال

ترجمه‌ی
بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی



نشرمرکز

Modern Hermeneutics
Selected Essays

هرمنوتیک مدرن
گزینه‌ی جستارها

فریدریش نیچه، مارتین هیدگر، هانس گئورگ گادامر، پل ریکور، جانّی واتیمو، میشل فوکو،
اومبرتو اکو، هیوبرت درایفوس، دیوید کوزنز ـ هوی، استیفن میولهال
ترجمه‌ی بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی
طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۷۷، شماره‌ی نشر ۳۸۹
چاپ هفتم اسفند ۱۳۸۷، ۲۲۰۰ نسخه، چاپ علامه‌طباطبایی
شابک: ۸-۴۱۶-۳۰۵-۹۶۴-۹۷۸

نشرمرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸
صندوق پستی ۵۵۴۱-۱۴۱۵۵ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹
Email:info@nashr-e-markaz.com

هرمنوتیک مدرن: گزینه‌ی جستارها / فریدریش نیچه ... [و دیگران]؛ ترجمه‌ی بابک احمدی. ــ تهران: نشرمرکز، ۱۳۷۹
هشت، ۴۱۴ ص. ــ (نشرمرکز؛ شماره‌ی نشر ۳۸۹)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا ISBN: 978-964-305-416-8
عنوان به انگلیسی: Modern Hermeneutics: Selected Essays
۱. هرمنوتیک ــ مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. نیچه، فریدریش ویلهم، ۱۸۴۴-۱۹۰۰. Nietzsche, Friedrich Wilhelm ب. احمدی، بابک، ۱۳۲۷ـ ، مترجم. ج. مهاجر، مهران، ۱۳۴۳ـ مترجم. د. نبوی، محمد، ۱۳۴۳ـ ، مترجم. ه. عنوان
BD ۲۴۱ / ۴ ه ۱۲۱/۶۸
کتابخانه ملی ایران ۱۱۴۵۶-۷۹ م

قیمت ۵۳۰۰ تومان

فهرست

هر چیزی که ما تجربه می‌کنیم نه بیشتر از یک تأویل و نه کمتر از آن است ــ چیزهای جهان همواره در قالب ارزش‌های ذهنیِ خود ما تأویل می‌شوند، و این گونه است که یگانه جهانی که می‌توان شناخت جهان تفاوت‌ها یعنی جهان تأویل‌ها است.

جانّی واتیمو

پیشگفتار

در این کتاب برگردانِ دوازده نوشته از ده اندیشگر و فیلسوف آمده است، تا راهنمای شناختِ موقعیتِ کنونی آیین فلسفی هرمنوتیکِ مدرن باشد.

کتاب به چهار بخش تقسیم شده است. بخش نخستین نمایانگر مسائل کلی هرمنوتیکِ مدرن‌است. این‌بخش با برگزیده‌ای ازنوشته‌های فریدریش نیچه درباره‌ی تأویل آغاز می‌شود. نیچه، به درستی، آغازگر هرمنوتیکِ مدرن شناخته شده، و برداشت‌هایش از جهان، نیرو، خواست، حقیقت و نسبتِ آن‌ها با زبان و تأویل راهگشایند. متن دوم، نوشته‌ای است از «دوره‌ی دوم» کارهای مارتین هَیدگر که خبر از دیدگاهی هستی‌شناسانه در مورد اندیشیدن و باشیدن و ساختن می‌دهد. آراء هیدگر در باب تأویل، شناخت و نیروی فاهمه، چنان که در «دوره‌ی نخست» آثارش، یعنی در *هستی و زمان* آمده، در بخش چهارمِ کتاب حاضر مورد بحثِ سه پژوهشگرِ اندیشه و آثار او قرار گرفته است. متن سوم، جستاری از هانس گئورگ گادامر، در عین حال که نمایانگر جنبه‌ی کلی هرمنوتیک مدرن است، می‌تواند سرآغاز فهم برداشت خاص خودِ این متفکر از تأویل نیز باشد.

بخش دوم روشنگر رابطه‌ی تأویل با زندگی و حقیقت است. جستار

نخستِ این بخش نوشته‌ی پل ریکور است، و به رابطه‌ی هرمنوتیک با هستی‌شناسی می‌پردازد. این متن نیز می‌تواند نقشی دوگانه ایفا کند: در عین حال که بخشی مقدماتی و آموزشی در هرمنوتیک مدرن محسوب می‌شود، در مقامِ راهگشایی بر شناختِ «هرمنوتیکِ ریکور» نیز به کار می‌آید. در جستار بعدی، جانّی واتیمو در کشف رمز و راز یکی از مهم‌ترین پیچیدگی‌های هرمنوتیکِ مدرن یعنی «معضل حقیقت»، از پی نیچه و هیدگر راه می‌سپرد. سرانجام، واپسین متن این بخش، سخنرانی میشل فوکو، گشاینده‌ی درکی تازه از تأویل است. هر چند این کارِ فوکو خارج از قلمرو سخن هرمنوتیکی جای می‌گیرد، ولی بحث را به یکی از مهم‌ترین سرچشمه‌ها ــ یعنی به دیدگاهِ نیچه از تأویل ــ بازمی‌گرداند و مسائلی فکربرانگیز را مطرح می‌کند.

متن‌های بخش سوم، نمایانگر رویکردِ هرمنوتیکی به زبان، سخن و متن هستند. در دو جستار نخست این بخش، یعنی کارهای گادامر و ریکور، به رویکرد زبانی و متن‌شناسانه‌ی هرمنوتیک توجه شده است. متن گادامر سرآغاز بخش سوم کتابِ **حقیقت و روش** اوست. نوشته‌ی پل ریکور به مورد خاصی از بحث زبان یعنی معنای نوشتار می‌پردازد. در جستار سوم، اومبرتو اکو در انتقاد تندی از شالوده‌شکنی، به مسئله‌ی تأویل متن ادبی و از این جا به هرمنوتیک ادبی می‌پردازد و شماری از بنیادهای بحث مشترک این دو آیین را زیر سؤال می‌برد. او در مقام یک نظریه‌پرداز ساختارگرا، آزادیِ مطلقِ مخاطبِ متن و اثر هنری را در ساختن معنا منکر می‌شود و می‌کوشد تا «حدود تأویل متن» و «مرزهای تأویل افراطی» را روشن کند.

جستارهای بخش چهارم به بررسی رویکرد هیدگر به هرمنوتیک در دوره‌ی نخستِ آثار او اختصاص یافته‌اند. به عنوان مقدمه‌ای بر این بخش،

متن کوتاهی از سرآغاز کتاب *هستن ـ در ـ زمان* نوشتهٔ هیوبرت درایفوس با عنوان «چرا *هستی و زمان* را مطالعه می‌کنیم؟» آمده است. دو نوشته‌ی دیوید کوزنز ـ هوی و استیفن میولهال در تفسیر و شرح قطعه‌های ۳۱ و ۳۲ *هستی و زمان*، و به گونه‌ای کلی‌تر، در توضیح دیدگاهِ هیدگر درباره‌ی تأویل و نسبتِ آن با زبان یاری دهنده و روشنگرند.

برای آشنایی مقدماتی با هرمنوتیک مدرن دو مدخل «هرمنوتیک» را از *دانشنامه‌ی نظریه‌ی ادبی معاصر*[1] و *فرهنگ نظریه‌ی فرهنگی و انتقادی*[2] به فارسی برگردانده و به عنوان مقدمه می‌آوریم.

برگردان فارسی تمامیِ جستارهای این مجموعه کار مشترک هر سه‌ی ماست. این متون، چونان هر کاری که نتیجه‌ی کوششی جمعی باشد، امتیازها و کاستی‌هایی دارند. از یک سو محصول همفکری، چاره جویی جمعی و گفتگو هستند، و از سوی دیگر هر یک از ما را ناگزیر کردند تا در مواردی ازسلیقه وروش کارشخصی خود بگذریم، اما تجربه‌ی آموزنده‌ی کار گروهی را لذت‌بخش‌تر از آن یافتیم که جای حسرت و دریغی باقی بماند. ادعا نداریم که یکدستی آرمانیِ متون به دست آمده است؛ نیز می‌دانیم که در مواردی (جدا از تمام کوشش‌های‌مان در بازخوانی نهایی) چندگانگی در برابرها و بیان راه یافته است. مسئله‌ی اصلی تلاش برای نزدیکی به آن یکدستی است، و به خواننده اطمینان می‌دهیم که در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکرده‌ایم.

در آغاز هر متن منبع یا منابعِ برگردان معرفی شده‌اند. پانوشت‌های

---

1. Irena R. Makavyk (ed.), ***Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, Approaches, Scholars, Terms.*** (Toronto, University of Toronto Press, 1993).

2. M. Payne (ed.), ***A Dictionary of Cultural and Critical Theory,*** Cambridge Massachusetts, 1996,P.

مترجمان با (م)، و گاه با عبارت «یادداشتِ مترجم» مشخص شده‌اند. در هر متن این مجموعه، فقط برای نخستین بار که از کتاب یا مقاله‌ای یاد شده، مشخصات کامل آن آمده است. تاریخ انتشار کتاب‌ها لزوماً به چاپ نخست مربوط نمی‌شود، مگر این که تصریح شده باشد.

فروردین ۷۷

درباره‌ی نویسندگان

اکو، اومبرتو

تحصیل دانشگاهی: زبان‌شناسی و فلسفه در دانشگاه تورینو.

تدریس: نشانه‌شناسی و فلسفه در دانشگاه‌های تورینو، میلان، فلورانس، بولونیا، کلژدوفرانس.

نمونه‌ی آثار: ***اثر گشوده*** (۱۹۶۲)، ***یک نظریه‌ی نشانه‌شناسی*** (۱۹۷۶)، ***نقش خواننده*** (۱۹۷۹)، ***نشانه‌شناسی و فلسفه‌ی زبان*** (۱۹۸۴)، ***حدود تأویل*** (۱۹۹۰)

درایفوس، هیوبرت ل.

تدریس: فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا.

زمینه‌ی کار: هرمنوتیک، فلسفه‌ی ذهن، نظریه‌ی ارتباط.

نمونه‌ی آثار: ***آنچه رایانه نمی‌تواند انجام دهد*** (۱۹۷۲)، ***میشل فوکو، فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*** (همراه با پل رابینو ۱۹۸۲)، ***هستن-در-جهان*** (۱۹۹۱)، ***هیدگر: خوانشی انتقادی*** (همراه با هربرت هال ۱۹۹۲).

ریکور، پل (متولد ۱۹۱۳)

تحصیل دانشگاهی: فلسفه در دانشگاه‌های رن و سوربن.

تدریس: فلسفه و متافیزیک در دانشگاه‌های سوربن و شیکاگو.

زمینه‌ی کار: پدیدارشناسی، هرمنوتیک، فلسفه زبان، فلسفه‌ی تاریخ، نظریه‌ی ادبی.

نمونه‌ی آثار: ***تاریخ و حقیقت*** (۱۹۵۵)، ***درباره‌ی تأویل: رساله‌ای درباره‌ی فروید*** (۱۹۶۵)، ***اختلاف تأویل‌ها*** (۱۹۶۹)، ***زمان و گزارش*** (سه جلد ۱۹۸۳-۱۹۸۵)، ***خوانش‌ها*** (سه جلد ۱۹۹۱-۱۹۹۴).

فوکو، میشل (۱۹۲۶-۱۹۸۴)

تحصیل دانشگاهی: روان‌شناسی، روان‌پزشکی، فلسفه در اکول نرمال سوپریور.

تدریس: فلسفه در دانشگاه‌های کلرمون ـ فراند، کلژدوفرانس و برکلی.

زمینه‌ی کار: شناخت‌شناسی، فلسفه‌ی علم، تاریخ عقاید، پساساختارگرایی.

نمونه‌ی آثار: ***تاریخ دیوانگی*** (۱۹۶۱)، ***واژگان و چیزها*** (۱۹۶۶)، ***دیرینه‌شناسی دانش*** (۱۹۶۹)، ***تاریخ جنسیت*** (۱۹۷۶-۱۹۸۴)

کوزنز ـ هوی، دیوید

تدریس: فلسفه در دانشگاه‌های کالیفرنیا سانتا کروز، ییل، پرینستون، بارنارد، کلمبیا، کالیفرنیا، لس‌آنجلس.

زمینه‌ی کار: هرمنوتیک، پساساختارگرایی، نظریه‌ی انتقادی.

نمونه‌ی آثار: ***دایره‌ی انتقادی*** (۱۹۷۸)، ***نظریه‌ی انتقادی: دفاع و حمله به آن*** (همراه با تامس مک کارتی ۱۹۸۳)، ***فوکو، خوانشی انتقادی*** (۱۹۸۶).

گادامر، هانس گئورگ (متولد ۱۹۰۰)

تحصیل دانشگاهی: فلسفه در دانشگاه ماربورگ.

تدریس: از ۱۹۳۷ تا ۱۹۶۸ در دانشگاه‌های ماربورگ، لایپزیگ، فرانکفورت، هایدلبرگ.

زمینه‌ی کار: هستی‌شناسی، هرمنوتیک، فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی تاریخ، اندیشه‌ی کلاسیک.

نمونه‌ی آثار: **حقیقت وروش** (۱۹۶۰)، ***برگزیده‌ی مقاله‌ها*** (سه مجلد ۱۹۶۷، جلد چهارم ۱۹۷۷)، ***خرد در روزگارعلم*** (۱۹۷۶)، ***مجموعه‌ی آثار*** (تاکنون هفت جلد، از ۱۹۸۶).

میولهال، استیفن

تدریس: فلسفه دانشگاه اسکس.

زمینه‌ی کار: هستی‌شناسی، فلسفه‌ی زبان.

نمونه‌ی آثار: ***درباره‌ی هستن در جهان: نظر ویتگنشتاین و هیدگر در مورد سویه‌های دیداری*** (۱۹۹۰)، ***ایمان و خرد*** (۱۹۹۴)، ***هیدگر و «هستی و زمان»*** (۱۹۹۶)

نیچه، فریدریش (۱۸۴۴ـ۱۹۰۰)

تحصیل دانشگاهی: زبان و معارف یونانی و لاتین در دانشگاه‌های بن و لایپزیگ.

تدریس: زبان‌شناسی تاریخی در دانشگاه بال (۱۸۶۹-۱۸۷۱).

زمینه‌ی کار: هستی‌شناسی، فلسفه‌ی زبان، اخلاق.

نمونه‌ی آثار: ***زایش تراژدی از روح موسیقی*** (۱۸۷۲)، ***دانش شاد*** (۱۸۸۲)، ***چنین گفت زرتشت*** (۱۸۸۳-۱۸۸۵)، ***فراسوی نیک و بد*** (۱۸۸۶)، ***تبارشناسیِ اخلاق*** (۱۸۸۷)، ***خواست قدرت*** (انتشار پس از مرگ).

واتیمو، جانّی (متولد ۱۹۳۶)

تحصیل دانشگاهی: فلسفه در دانشگاه‌های تورینو و هایدلبرگ.

تدریس: فلسفه و زیبایی‌شناسی در دانشگاه تورینو.

زمینه‌ی کار: هستی‌شناسی، هرمنوتیک، پساساختارگرایی.

نمونه‌ی آثار: ***شعر و هستی‌شناسی*** (۱۹۶۷)، ***مخاطرات تفاوت*** (۱۹۸۱)، ***پایان مدرنیته*** (۱۹۸۹)، ***اخلاق تأویل*** (۱۹۸۹)، ***فراسوی تأویل*** (۱۹۹۴).

هیدگر، مارتین (۱۸۸۹ـ۱۹۷۶)

تحصیل دانشگاهی: الاهیات و فلسفه، در دانشگاه فرایبورگ.

تدریس: فلسفه در دانشگاه‌های فرایبورگ، ماربورگ از ۱۹۱۹ تا ۱۹۴۶، فرایبورگ از ۱۹۵۲ تا ۱۹۷۰.

نمونه‌ی آثار: ***هستی و زمان*** (۱۹۲۷)، ***متافیزیک چیست؟*** (۱۹۲۹)، ***ادای سهمی به فلسفه***

(۱۹۳۶-۱۹۳۸)، ***مقدمه‌ای به متافیزیک*** (ویراست نهایی ۱۹۵۳)، ***رساله‌ها و کنفرانس‌ها*** (۱۹۵۸)، ***در راه زبان*** (۱۹۵۹)، ***نیچه*** (۱۹۶۱)، ***مجموعه‌ی آثار*** (طرح صد جلد، از ۱۹۷۵).

مقدمه

الف. درآمدی بر هرمنوتیک

آنتونی کربای

چنان که از سنت برمی‌آید، هرمنوتیک علم یا نظریه‌ی تأویل است. ریشه‌ی واژه‌ی «هرمنوتیک» واژه‌ی یونانیِ **hermeneuein** است به معنای تأویل کردن، به زبان خود ترجمه کردن، و به معنای روشن و قابل فهم کردن و شرح دادن. در اساطیر یونان، هرمس پیام‌های اغلب رمزیِ خدایان را برای میرایان تأویل می‌کند. پس تعجب‌آور نیست که هرمنوتیک به عنوان یک روش، از تأویل متون مقدس می‌آغازد و با فقه‌اللغه نزدیکی زیادی دارد. مجادلات جنبش اصلاح‌طلبی بر سر این حکم کلیسای کاتولیک که تنها این کلیسا صلاحیت تأویل کتاب مقدس را دارد، با پافشاری پروتستان‌ها بر خودبسندگی متن مقدس و عزم جزم آن‌ها بر نشان دادن روشنی ووضوح بنیادین کتاب مقدس، به نتیجه رسید. پیکره‌ی کلیِ نظریه و عمل حاصل از این مباحثات، هرمنوتیک را پی‌ریزی کرد. تنظیم تدریجیِ این مواد و تبدیل آن به یک روش‌شناسی برای تأویل متن، دراواخرسده‌ی نوزدهم شکل نظریه‌ی فلسفی عام‌تری رابه خودگرفت که اگر نه در همه‌ی سویه‌های کوشش‌ها و فرهنگ بشری، دست‌کم در بیشتر آن‌ها، براهمیت‌قاطع تأویل‌تأکیدمی‌کرد. هرمنوتیک‌به واسطه‌ی‌نیروی آثار اولیه‌ی مارتین هَیدگر، صورت‌گسترده‌ترِ فلسفه‌ی عام‌فهم انسانی رابه‌خود

گرفت وبرای هرروش ورشته‌ای که با تأویل زبان،کنش،یا دست آفریده‌های انسانی سروکار داشت، اشارات و دلالت‌هایی در بر داشت.

فریدریش اشلایرماخر، متأله‌ی آلمانی، اولین پژوهشگری بود که در صدد ساختن نظریه‌ی عام تأویل برآمد، نظریه‌ای که بتوان آن را در مورد متونی غیر از متون مذهبی نیز به کار بست. اشلایرماخر آنچه را به نام "دُورِ هرمنوتیکی" معروف شده است، چنین فرمول‌بندی کرد: در یک چیز، جزء در چارچوب کل فهمیده می‌شود و بر عکس. مثلاً معنای یک واژه به اعتبار جمله‌ای که آن واژه جزئی از آن است فهمیده می‌شود و آن جمله نیز تنها به اعتبار واژه‌های سازنده‌ی آن قابل فهم است. فهم در مقام انطباق پیوسته‌ی این دو رخ می‌دهد. به باور وی، این دُور در مسائل مربوط به فهم اجتناب‌ناپذیراست ــ واین دیدگاهی است که در هرمنوتیک سده‌ی بیستم نیز باقی مانده است. بر این اساس، اشلایرماخر معتقد بود که ما نویسنده‌ای متعلق به روزگاران گذشته را بهتراز خودِ وی می‌فهمیم، چرا که می‌توانیم او را در زمینه‌ی تاریخیِ گسترده‌تری نسبت به گذشته بنگریم.

اشلایرماخرطرحی کلی ازهرمنوتیکِ دستوری‌که به زبان ومعناشناسی خودِ متن می‌پردازد، و هرمنوتیک فنی که از زبان فراتر می‌رود و ذهنیت نویسنده را بررسی می‌کند، ارائه می‌دهد. او در آثار بعدی‌اش تأکید را بر هرمنوتیک فنی یا منش "پیش‌گویانه‌ی" کار هرمنوتیکی می‌گذارد.

تحقیقات زبان‌شناسانه‌ی ویلهلم فُن هومبولت نیز پیش‌درآمدی بر هرمنوتیک معاصر است. هومبولت با بیان این مطلب که زبانِ فرد نگاهِ او به جهان را شکل می‌دهد، اهمیت فلسفی بیشتری به مسائل مربوط به سرشت زبان و تأویل بخشید. اما هرمنوتیک به وسیله‌ی یک آلمانیِ دیگر یعنی ویلهلم دیلتای جایگاه فلسفی گسترده‌تری یافت.

به نظر دیلتای، علوم انسانی همگی در سطحی بنیادین، درگیر مسئله‌ی

هرمنوتیکیِ تأویل کلام انسانی است. فهم انسان‌ها به معنای فهمِ کلامِ فرهنگیِ آن‌هاست ــ و این تنها متون را در بر نمی‌گیرد، بلکه اشکال متنوع هنری و کنش‌ها (فرهنگ تاریخی به طور عام) را نیز شامل می‌شود. بر خلاف پژوهش علمی درجهان طبیعی، پژوهندگان علوم انسانی نمی‌توانند خود را از معادله کنار بکشند. برای فهمیدن انسان باید انسان بود ــ و این تقریر دیگری است از دُورِ هرمنوتیکی. دیلتای این فهم را اساساً فهم همدلانه‌ای می‌انگاشت که متضمن فرافکنیِ خود در ذهن دیگری (آفریننده)، از رهگذر دریافت کلام فرهنگی است. او این کلام فرهنگی را "ذهن عینی" می‌نامید. ما از طریق این کلام تجربه‌ی زیسته‌ی مؤلف را بازسازی می‌کنیم. بنابراین هرمنوتیک تبدیل به نوعی روان‌شناسی نظری و شهودی می‌شود که نه تنها معنای متن، بلکه خصوصیات آفریننده‌ی آن را نیز بررسی می‌کند. از این رو، دیلتای وام بسیاری به هرمنوتیک پیش‌گویانه‌ی اشلایرماخر دارد.

در پایان سده‌ی نوزدهم و به خصوص در آلمان، هرمنوتیک به عنوان یک روش فلسفی که نه فقط به متون کهن، بلکه به همه‌ی مطالعات انسانی مربوط است، اعتبار چشمگیری پیدا کرد. اما بعدها رهیافت دیلتای به دلیلِ آن که در جستجوی روح مؤلف بود، بیش از حد رمانتیک انگاشته شد و به واسطه‌ی تمایلِ زیادش به نیات، همدلی و اذهان، به روان باوری متهم گردید. برخی از وارثان اندیشه‌ی دیلتای برای اجتناب از این وضعیت، توجه خود را به جای مؤلف و مفهوم مسئله‌سازِ نیت مؤلف، بر خودِ متن و تجربه‌ی خواندن معطوف ساختند. این‌ها معتقد بودند که اگر هم مؤلفِ یک متن کاملاً ناشناخته باشد، می‌توان آن متن را خواند و فهمید. حتی برای خوانشِ مؤلف ازمتنِ خود نیز نباید امتیازی قائل شد. مهم ذهنیت خواننده است، نه ذهنیت مؤلف.

هرمنوتیک سده‌ی نوزدهم به "تاریخ باوری" نیز متهم بود که بنابر آن ما در تأویل متون هیچ حقیقت عینی‌ای در اختیار نداریم، زیرا تأویل‌های ما همواره محدود به موقعیت تاریخیِ ما و نیز در بند قیودی است که تصورات و علائقِ واقعی‌مان آن‌ها را بر ما تحمیل می‌کنند. این‌ها هنوز هم مسائل مهمی هستند، مسائلی که به اتهاماتی چون نسبی‌نگریِ تمام عیار منتهی می‌شوند. این امر خصوصاً در مورد هرمنوتیک پدیدارشناسانه که از آثار مارتین هَیدگر نشأت می‌گیرد، صدق می‌کند.

هیدگر، بر فلسفه‌ی قاره‌ای، از اگزیستانسیالیسم تا هرمنوتیک معاصر و شالوده شکنیِ دریدایی، تأثیر بسیاری گذاشته است. او شاگرد ادموند هوسرل، بنیان‌گذار پدیدارشناسی بود. هیدگر در اثر دوران‌ساز خویش، *هستی و زمان* (۱۹۲۷) که ازآثاراولیه‌ی اوبه شمارمی‌آید، نوعی هرمنوتیک ضدذهنی را بنیاد نهاد که بر مکان‌مندیِ تمام و کمال ما در تاریخ و زبان تأکید می‌کند. مسئله‌ی فهم کاملاً از کندوکاوی محققانه در ذهنِ شخصِ دیگر جدا می‌شود. در عوض، بر جای‌گیریِ ما در یک جهانِ زمانی تأکید می‌شود که معنای آن مسبوق بر ما است و ما از آن فهمی ضمنی داریم. هیدگر می‌گوید ما فهمانه وجود داریم و هدف تأویل آشکار ساختن پیش فهمی است که ما پیشاپیش از هستن ـ در ـ جهانِ خود داریم.

بر پایه‌ی این الگوی هیدگری، ادبیات بیش از آن که بیان اندیشه‌ها و نیات یک فرد باشد، ارتقاءِ یک جهان یا جهان‌بینی به [ساحت] آگاهی است. در ادبیات جهانی را تجربه می‌کنیم که مؤلف تصویر کرده است و نه حالات ذهنی و نیات خاص و غیرمتعارف را. در نوشته‌های متأخر هیدگر، تأملات بسیار و افکار روشن‌بینانه‌ای پیرامون آثار شاعران گوناگون و نیز درباره‌ی زبان وجود دارد، اما این نوشته‌ها بیشتر نوشته‌هایی اسطوره‌ای و شاعرانه هستند تا روش‌شناسانه.

هانس گئورگ گادامر، شاگرد هیدگر، یکی از برجسته‌ترین نمایندگان هرمنوتیک فلسفی است. آثار او مبتنی است بر برداشت‌های استادش از زبان، زمان‌مندی و فهم. اما این نوشته‌ها بیشتر به مسائلِ هرمنوتیک سنتی در تأویل متن معطوف می‌شوند. گادامر در کتاب بسیار مهم خود، **حقیقت و روش** (۱۹۶۰)، پیش از هر چیز به توصیف کنشِ فهم در رابطه‌ی آن با اعمال ما و نیز با سنت می‌پردازد.

گادامر این دیدگاه هیدگر را می‌پذیرد که هدف تأویلِ متن، نه نیّات مؤلف، بلکه خودِ متن است. مسئله‌ی هرمنوتیکی چیرگی بر فاصله‌گذاریِ بیگانه ساز است: چگونه یک اثر، جدا از فرهنگ اصلی و شرایط تاریخی‌اش، می‌تواند با مخاطب امروزیِ خود ارتباط برقرار کند و توسط او فهمیده شود؟ این مسئله در مورد تمامیِ آثار هنری و در واقع، در مورد هرگونه کوششی برای فهم فرهنگ‌های دیگر و مردمان دیگر رخ می‌نماید. هدف فهم هرمنوتیکی این نیست که به معنای یک اثر نزد مخاطب اصلی یا مؤلفِ آن پی ببرد، بلکه هدفش این است که دریابد این اثر برای ما و در حال حاضر چه معنایی دارد. هرچند که این امر بدان معنا نیست که ما هر کاری که بخواهیم می‌توانیم با اثر بکنیم. فهم هرمنوتیکی نتیجه‌ی گفتگویی اصیل میان حال و گذشته است و این فهم هنگامی رخ می‌دهد که میان حال و گذشته "ادغام افق‌ها" وجود داشته باشد. در نهایت، این کنشی است مبتنی بر فهم خویشتن، فهم واقعیت تاریخی ما و پیوستگی آن با گذشته.

گادامر بر خلاف رهیافتی علمی‌تر، معتقد است که ما تنها به اعتبار پیش‌داوری‌هایمان (تربیت فرهنگی و تاریخ) می‌توانیم بفهمیم و نه با کنار گذاشتن آن‌ها و رها شدن از قید و بند آن‌ها. بنابراین، یک اثر واجد هیچ معنای نهایی یا قطعی نیست. مثلاً، یک اثر کلاسیک همان طور که در طی

سده‌ها به اشکال گوناگون تأویل و تجربه می‌شود، تاریخی از معناهایش نیز شکل می‌گیرد. شرطِ امکانِ چنین فهمی خودِ سنت است که در درجه‌ی اول در قالب آثار هنری، نهادها و به ویژه زبان تجسم یافته است. اگر پیش‌داوری‌های به ارث‌رسیده‌ی ما از همان سنتِ اثری که باید فهمیده شود، برنخاسته باشد، آنگاه ممکن است در فهم اثر مشکلات جدی بروز کند: اثر بیگانه بماند. پیش فرض فهمِ اصیل، تعهد و تعلق ما به فرهنگ و سنت‌هایی که ما را احاطه کرده‌اند (و بسیاری‌شان را ما منفعلانه در خود جذب می‌کنیم) و پیشبرد این سنت‌ها به واسطه‌ی مساعیِ تأویلیِ ما است. هرگاه متن نتواند از آن سوی فاصله‌ای که متن را از ما جدا می‌سازد، با ما ارتباط برقرارکند، نخست بایدکارهای فقه‌اللغوی، تاریخی وزندگی‌نامه‌ایِ زیادی انجام دهیم.

هرمنوتیک فلسفی سده‌ی بیستم، آشکارا، تمایل و علاقه‌ای بیش از علائق صرف باستان‌پژوهانه نسبت به متن دارد. متن تنها در فراشد خواندن است که کاملاً تحقق می‌یابد، فراشدی که در آن جهانِ متن و جهانِ خواننده به هم می‌رسند و در هم ادغام می‌شوند. مفاهیم محوریِ آراءِ گادامر و نیز آثار رومن اینگاردنِ پدیدارشناس درباره‌ی ادبیات، اهمیت زیادی برای نظریه‌ی دریافت و خصوصاً اعضای مکتب کنستانس داشته است. هانس روبرت یاس و ولفگانگ آیزر، هر دو از شاگردان گادامر بوده‌اند.

دیگر چهره‌ی برجسته‌ی هرمنوتیک فلسفی پس از هَیدگر، پل ریکور است. ریکور آثار عظیمی درباره‌ی روش‌شناسیِ هرمنوتیکی و علوم انسانی، استعاره، روانکاوی فروید، و اخیراً درباره‌ی زمان‌مندیِ انسان و رابطه‌ی آن با روایت نوشته است. ***هرمنوتیک و علوم انسانی*** (۱۹۸۱) مضامین اصلی اندیشه‌های ریکور را ارائه می‌کند. ریکور در مورد اهداف

هرمنوتیک باگادامر توافق کلی دارد، هر چند که آثار او بیشتر ترکیبی است ازگرایش‌های فکری سده‌ی بیستم، خصوصاً ساختارگرایی، نشانه‌شناسی و فلسفه‌ی انگلیسی ـ آمریکاییِ زبان.

از نظر ریکور اهداف هرمنوتیک نه تنها متضمن حل تضادها و تناقض‌های تأویل است، بلکه دست یابی به فهم خویشتن را نیز در بر می‌گیرد. "خود" را که کانون اصلی توجه در نوشته‌های ریکور است، نمی‌توان از طریق بررسی مستقیم دکارتی فهمید، بلکه باید از مسیری انحرافی و از راه آثار فرهنگی و به خصوص آثار هنری، آن را فهم کرد.

در فهم هرمنوتیکیِ ریکور از آثار ادبی می‌توان سه مرحله‌ی اساسی را تشخیص داد: ۱) تجزیه و تحلیلِ کمابیش عینیِ خودِ متن؛ این مرحله مرحله‌ی تجزیه و تحلیل ساختاری و نشانه‌شناسانه‌ی شکل و محتوای اثر است. ۲) فراشد خواندن، که در آن جهان متن تحقق می‌یابد؛ نظریه‌ی دریافت خصوصاً به این مرحله نظر دارد. و در نهایت ۳) مرحله‌ی وجودی و تأملیِ تخصیصِ معنای متن به خود. مرحله‌ی دوم، از جهتی، پیشاپیش تمهیدی است بر مرحله‌ی سوم، چرا که انضمامی شدن جهانِ اثر عمدتاً وابسته به خصوصیات ضمنیِ جهانِ خواننده و شناخت و شخصیت او است. بنابراین، اثر ما را به درون خود می‌کشاند و ما را از خودمان دور می‌کند. اما این کار را تنها برای این می‌کند که فهم ما از خویشتن، به واسطه‌ی جنبه‌های تأملی و امکانات خودمان، ژرف‌تر شود؛ چیزهایی که در غیر این صورت ممکن بود هیچگاه با آن‌ها مواجه نشویم.

اثر اخیر ریکور به این مسئله‌ی هرمنوتیکی می‌پردازد که ما چگونه در روایت و خودروایت‌گری و نیز به واسطه‌ی آن، خود را تعریف می‌کنیم و می‌فهمیم. ریکور با بسط دادن تجزیه و تحلیل هیدگری از زمان‌مندیِ انسانی، بر این باور است که وقتی زمان شکل روایی به خود می‌گیرد به

زمانی انسانی بدل می‌شود. ادبیات، چه ادبیات تاریخی و چه ادبیات داستانی، در این امرِ مهمِ طراحیِ زمان سهیم است.

بخشی از هرمنوتیک معاصر نیز به هرمنوتیک رمانتیک وفادار است اما با برخی از اصول هرمنوتیک پدیدارشناسانه در تقابل قرار دارد. امیلیو بتّیِ ایتالیایی آثار مهمی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ منتشر کرد و در آن‌ها به‌شرح روش ظاهراً عینی‌تری برای هرمنوتیک پرداخت. وارث آمریکاییِ اندیشه‌های بِتّی، ا. د. هیرش، نظریه‌پرداز ادبی، است.

هیرش در اثر مشهورش، *اعتبار در تأویل* (۱۹۶۷)، میان معنای متن و دلالت آن تمایز قائل می‌شود. او ادعا می‌کند که هرمنوتیک فلسفی هیدگری و نیز گرایش‌های رادیکال‌ترِ نظریه‌ی ادبی این تمایز را نادیده می‌گیرند و با یکسونگری، تنها به سویه‌ی دوم می‌پردازند. هیرش به این موضوع نمی‌پردازد که آیا یک تأویل مفید یا به لحاظ شخصی پربار است یا نه. او صرفاً می‌خواهد بداند که آیا آن تأویل معنای درست متن است یا نه. او در پی ملاکی برای تأیید تأویل‌هایی است که صرفاً متوجه‌ی امر دلالت نیستند؛ و پاسخ او نیّات مؤلفی است که متن را آفریده است. هدف تأویل، دست‌کم در اصل، بازسازیِ این موقعیت تألیفی است. بدون این محک حقیقت، ما تنها با شک‌آوری و نسبی‌نگری روبروییم، که در این شرایط هر تأویلی می‌تواند قابل دفاع باشد. با وجود این، نقدهای زیادی بر نظریه‌ی معناییِ هیرش که از پدیدارشناسی الهام گرفته و تا حدی نیز ایدئالیستی است، صورت گرفته است.

استنلی فیش، منتقد آمریکایی، روایت رادیکال‌تری را از هرمنوتیک عرضه می‌کند. از نظر فیش، متن هیچ معنای ازپیش‌تعیین‌شده‌ای ندارد؛ بلکه معنای آن یکسره محصول نحوه‌ی تأویل ماست. هر نوع همسانی میان تأویل‌های ما صرفاً به دلیلِ داشتنِ راهبردهای تأویلیِ مشترک است.

از نظر فیش، توجه هیرش به نیات مؤلف چیزی نیست مگر یکی از راهبردهای ممکن در خوانش متن.

از هیرش اغلب به دلیل یکسونگری افراطی‌اش نسبت به متن انتقاد شده است، حال آن که فیش به دلیل تأکید صرف بر فراشد خواندن مورد انتقاد قرار گرفته است. نظریه‌های فلسفی گادامر و ریکور را می‌توان راه میانه انگاشت، راهی که استقلال متن و خواننده، هر دو را انکار می‌کند و بر خصوصیت مکمل این دو تأکید می‌ورزد.

دستاورد آخری که در زمینه‌ی هرمنوتیک باید به آن اشاره کرد آثار یورگن هابرماس در چارچوب نظریه‌ی اجتماعیِ انتقادی است. گرچه هابرماس خود را نظریه‌پرداز هرمنوتیک نمی‌داند، اما او هم از الگوی هرمنوتیکی بهره گرفته و هم سویه‌هایی از آن را بسط داده است. در این میان، مهم‌ترین نکته تأکیدِ او بر تحریفات ایدئولوژیکی است که مانع ارتباط آزاد میان سخن‌گویان و خوانندگان می‌شود. در این جا، هرمنوتیک چرخشی مهمی به سوی آنچه که "هرمنوتیک شک" خوانده می‌شود، می‌کند. سنت که در آثار گادامر مفهومی محوری و پربار بوده، با سیاست درمی‌آمیزد و مسئله‌ساز می‌شود. زیرا سنت نه تنها یک ارتباط اصیل را ممکن می‌کند، بلکه احتمال دارد به طور حساب شده‌ای مانع این ارتباط شود. رهیافت هابرماس هم هرمنوتیک و هم نظریه‌ای ادبی را وارد عرصه‌ی گسترده‌تر سیاست می‌کند، عرصه‌ای که در آن، ادبیات یکی از ابزارهای ایدئولوژیکی متعدد است.

امروزه هرمنوتیک روش فلسفی مهمی است که عمدتاً بر این نظر متکی است که واقعیت، به واسطه‌ی زبان و موقعیت تاریخی ما، واقعیتی تأویل شده است. اما هرمنوتیک در حکم یک روش‌شناسی هم هست که با ماهیت تأویل و فهم سروکار دارد و نتایج آن تأثیرات وسیعی، نه تنها بر

مطالعات ادبی، بلکه بر دین‌شناسی تطبیقی، مردم‌شناسی و رشته‌های گوناگون علوم انسانی داشته است.

ب. هرمنوتیک فلسفی

اندرو بووی

هرمنوتیک هنر یا فن تأویل است. تاریخ هرمنوتیک به روزگار یونانیان باستان بازمی‌گردد. گمان می‌رود که "هرمنوتیک" (به واسطه‌ی یک ریشه‌شناسی احتمالاً نادرست) از نام هرمس، خدای پیام‌آور، مشتق شده باشد. شکل‌گیریِ حوزه‌ی مشخصی از نظریه‌ی جدید که از دل شیوه‌ی کار تأویل کتاب مقدس بیرون آمده و هرمنوتیک نام گرفته است، عمدتاً وام‌دارِ آثار فریدریش اشلایرماخر (۱۷۶۷-۱۸۳۴)، ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳-۱۹۱۱)، مارتین هیدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) و هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-) است. در نظریه‌ی جدید، هرمنوتیک در حکم رهیافتی است به "متونی" که دیگرازلحاظ روش‌شناختی قابل‌دفاع نیستند. پساساختارگرایی خود را در مقام انکار هدف متافیزیکیِ هرمنوتیک برای یافتن معنای اصلی متن می‌بینند. ژاک دریدا "دو تأویل از تأویل" را مقابل هم می‌نهد: یکی هرمنوتیک ــ که می‌خواهد رمزگشایی کند، و در رؤیای رمزگشاییِ حقیقت یا مبدأیی است که از بازی و نظم نشانه‌ها می‌گریزد و «ضرورت تأویل را به سان یک تبعیدی می‌زید»؛ دیگری برداشتی شالوده‌شکنانه است که در این ادعای نیچه متجلی می‌شود که حقیقت، فروکاستنِ سرکوب‌گرانه‌ی تنوعِ بی‌شمارِ شهودهای خاص به اشکال این‌همانی است. "این رهیافت بازی را تأیید می‌کند و می‌کوشد به فراسوی انسان و انسان‌گرایی برود". از نظر دریدا، معنا مبدأیی ثابت و مقدم بر دال یا هدفی

از فراسوی آن نیست، بلکه به دالی ذاتاً ناپایدار و بی‌ثبات وابسته است. اما این تقابل بحث‌انگیز میان هرمنوتیک و شالوده‌شکنی، پیچیدگی امر تأویل را در تاریخ هرمنوتیک جدید پنهان می‌کند.

هرمنوتیک تقریباً همیشه درگیر کشمکش میان دو نظر بوده است. یکی این که سوژه‌ی تأویل‌گر باید به نیروی دگرگون کننده‌ی متن تن دردهد، و دیگری این که معنای متن تنها به واسطه‌ی ابتکاراتِ خلاقِ تأویل‌گرانِ آن حاصل می‌شود. نظر نخست، تاریخی دیرینه در سنت‌های گوناگون الاهیات دارد. نظر دوم به وضوح، در جنبش رمانتیک نمایان می‌شود، آن‌جا که این نظر از برداشت رادیکالِ فیشته از درکِ کانت درباره‌ی نقش خودانگیختگیِ سوژه در جهانی قابل شناخت نشأت می‌گیرد. بسیاری از مجادلات پیرامون هرمنوتیک را می‌توان تداومِ گونه‌ای از این کشمکش دانست که در فلسفه‌ی سده‌ی بیستم هم نقشی اساسی دارد. مثلاً گوتلب فرگه و سنت فلسفه‌ی تحلیلی که در پرتوِ کار او شکل گرفته، بر این باورند که رسانه‌ی ارتباطی، و نه خودآگاهی سوژه یا ذهن منفرد، معنا را تعیین می‌کند. گرایش‌های نوین در نظریه‌ی ادبی و فلسفی اروپایی، به دلیل هجوم زبان به ساحت ذهنیت، که به شکل "سنت" (گادامر)، "تفاوت" (دریدا) یا "نظم نمادین" صورت می‌گیرد، نقش سوژه یا ذهن را در فهم متون، به واسطه‌ی ناکامی‌اش در حضور یافتن در برابرِ خویش، سست و متزلزل می‌داند. به این ترتیب، آیا معنا از متن ناشی می‌شود یا از دریافتِ آن؟ آیا تأویل‌گر مطیع زبان است یا سرور آن؟ این پرسش‌ها در کانون فلسفه‌ی جدید جای دارند.

ایرادهایی که کانت به مسئله‌ی داوری می‌گیرد، نقشی محوری در تحول هرمنوتیک جدید دارد. در *سنجش خرد ناب* (۱۷۸۱) کانت داوری را "تواناییِ مشمولِ قواعد شدن" می‌دانست. گرچه کانت متوجه این

واقعیت هست که قواعد برای این وجود ندارند که برای یک مورد خاص به کار بسته شوند. زیرا این موضوع به سیر قهقراییِ بی‌پایانی می‌انجامد. به این ترتیب، داوری باید بر توانایی "طرح‌واره پردازیِ" پیشینیِ فهم مبتنی باشد؛ و این چیزی است که به تجربه، پیش از آن که بتواند مشمول داوری‌ها قرار گیرد، انسجامی مقدماتی می‌بخشد. کانت در **سنجش نیروی داوری**، میانِ داوری‌های موارد خاص که مبتنی برقاعده‌ی عامِ پیش‌بوده‌ای هستند ("داوری‌های تعیّنی") و داوری‌هایی که می‌کوشند تا قاعده‌ای درباره‌ی موردخاصی وضع‌کنند ("داوری‌های تأملی") تمایزقائل می‌شود. این تمایز به مفهومِ "دورِ هرمنوتیکیِ" فریدریش آسْت (۱۸۰۸) اشاره دا، د که در آن فهمِ اجزاءِ متن وابسته به فهم کامل متن است و برعکس. این واقعیت که تمایز کانت را نهایتاً نمی‌توان حفظ کرد، ریشه‌ی تکوین هرمنوتیک اشلایرماخر و پسینیان اوست. اشلایرماخر نشان می‌دهد که حتی اِعمال یک داوری تعیّنی نیز وابسته به فهم بافتاریِ پیشینی‌ای است که نمی‌تواند از یک قاعده ناشی شده باشد. مقاومت تأویل در برابر هر گونه رمزگذاری در هیئت قواعد، برای همه‌ی گونه‌های متنوع هرمنوتیکِ جدید امری اساسی‌است وهمین امر پیش از ظهور "کل‌نگریِ" و. و. کواین، دانالد دیویدسون و هیلاری پاتنام، به وضوح، برداشت‌های هرمنوتیکی از معنا را از برداشت‌های معناشناسانه در فلسفه‌ی تحلیلی متمایز می‌کرد.

اما بنا بر تاریخِ هرمنوتیکِ گادامر، اشلایرماخر و پس از وی دیلتای سویه‌ی ذهن باورانه‌ای را که از رهگذر شناخت‌شناسی و زیبایی‌شناسی کانت وارد فلسفه شده بود، تقویت کردند. این ذهن‌باوری ظاهراً در مفهوم Einfühlung یا "همدلیِ" تأویل‌گر با آفریننده‌ی متن آشکار است. اما اشلایرماخر هیچگاه واژه‌ی Einfühlung را به کار نمی‌برد و منظور او از

واژه‌ای که به کار می‌گرفت، یعنی "پیشگویی"، آن کاری است که کودکان هنگام یادگیریِ زبان، بدون داشتن هر گونه قاعده‌ی پیشینی انجام می‌دهند و همان کاری است که ما به رغم فقدان قواعد تعیّنیِ کاربست، هنگام داوری انجام می‌دهیم. همچنین، استدلال گادامر نقشِ نقدِ زبان‌شناسانه‌ی هامان به کانت را در سال ۱۷۸۴ و در جریان تکوین اندیشه‌ی رمانتیک، نادیده می‌گیرد.

در واقع، مهم‌ترین و تأثیرگذارترین سویه‌ی کار دیلتای همانا تمایزی است که او میان فهم [Verstehen] که وجه مشخصه‌ی علوم انسانی است و تبیین [Erklären] که خاص علوم طبیعی است، می‌گذارد. پرسش‌گری درباب این تمایز در سده‌ی حاضر به ارزیابی دوباره‌ی هرمنوتیک در نظریه‌ی معاصر انجامیده است. آموزه‌ی "چشم‌اندازگراییِ" نیچه که در آثار دهه‌ی ۱۸۸۰ او به چشم می‌خورد، پیشاپیش، به طور بالقوه بنیاد نگرش تدافعی دیلتای را سست می‌کند، نگرشی که در تلاش وی برای ارتقاءِ ادعاهای تاریخیِ علومِ انسانی به سطح شناخت اثباتیِ علوم طبیعی آشکار می‌شود. ازنظر نیچه "تأویل" به شیوه‌ی بنیادینی بدل می‌شود که در آن "خواست قدرت" عمل می‌کند و از این رو، پایه‌ی تمامیِ اَشکالِ جهانِ آشکار است. "خواست قدرت ***تأویل می‌کند***: اساس و سرشت یک نهاد، مسئله‌ی تأویل است". "خودتأویل‌گریِ" خواستِ قدرت که به شکل نمودهایی معین از اشیاءِ بی‌جان تا موجودات زنده و تا دال‌ها درمی‌آید، درواقع، روایتی ازمفهوم رمانتیکی است که درآثاراشلایرماخر، فریدریش اشلگل و نوالیس حضور دارد و در سویه‌هایی از نقد شلینگ برهگل بسط پیدا کرده است. و آن مفهوم این است که مطلق را نمی‌توان از درونِ جهانِ شناخت به بیان درآمدنی درک کرد. در روایت نیچه از این دیدگاه، خواست قدرت به صورت عرصه‌ی خودتأویل‌گریِ جهانِ آشکارِ متناهی

درمی‌آید. این عرصه هیچ گاه نمی‌تواند در مقام خود پدیدار گردد (و این البته بدان معناست که حتی نهادنِ نامی مانندِ "خواست قدرت" بر آن مسئله‌ساز است) و باید با متناهی کردنِ خود، پیوسته خود را تأویل کند و از این رهگذر نتواند در مقام خود پدیدار شود.

بر پایه‌ی چنین برداشت‌هایی که بنابر آن‌ها تصور حقیقت در زبان به مثابه‌ی همخوانی با واقعیت رد می‌شود، "دور هرمنوتیکی" در کار هیدگر دوباره تعریف می‌شود. با توجه به این که تفکر هرگز نمی‌تواند بر رابطه‌ی خویش با زمینه‌اش احاطه داشته باشد و این امر از نظر ساختاری ناممکن است، هیدگر دُوری بودنِ خودتأویل‌گری را گریزناپذیر می‌داند. تأویل برای هستن در جهان ضروری‌است ونمی‌توان آن را ازجایگاهی فراجهانی فهمید. هر تأویلی از جمله تبیین در علوم طبیعی، مبتنی بر این واقعیت است که امر تأویل شده، برای آن که اساساً بتوان آن را فهمید، باید **پیشاپیش** فهمیده یا "آشکار" شده باشد. در این معنا، "عامل تعیین کننده خارج شدن از دور نیست، بلکه وارد شدن به آن از راه درست است". در تقابل با یک سوژه یا ذهن استعلایی که با جهانی از چیزهای بیگانه‌ای روباروست که باید تأویل شود، دازاین همواره، پیشاپیش، در جهانی تأویل شده قرار گرفته است. این جهان به واسطه‌ی ساختار به مثابه‌گیِ هرمنوتیکیِ فهم به وجود آمده است که بر "به مثابه‌ی" حکمیِ گزاره مقدم است. بنابراین، نوشته‌های اولیه‌ی هیدگربازتاب تأکید بر فهم پیشاگزاره‌ای است که در تصرفِ اشلایرماخر در "طرح واره‌ی" کانت، و نیز در پی‌گیری ایدئالیسم آلمانی و رمانتیسم در انکار تصور سوژه‌ای جدا از عالم ابژه، وجود دارد.

از نظر هیدگر دازاین آن هستی‌ای است که می‌تواند با هستیِ خود ارتباط برقرارکند. به‌این معنا، دازاین به‌شیوه‌ای متفاوت ازدیگر هستندگان

"وجود ـ دارد". تعریف دوباره‌ی هرمنوتیک توسط هیدگر بخشی از تلاش وی در جهت "ویران‌سازیِ" هستی‌شناسیِ سنتِ متافیزیکِ غربی است. از نظر هیدگر، "هستی" را نمی‌توان به عنوان وجودی عینی در ارتباط با سوژه یا ذهن شناسنده فهمید. تصورِ حضور ابژه در شهود مستقیم سوژه یا ذهن با اثبات یا نفی وضعیت (پیشاپیش تأویل‌شده) در یک گزاره تفاوت دارد. تفاوت هستی‌شناسانه میان هستندگان و هستی را می‌توان به بهترین وجهی، در تفاوت میان وجودِ صرفاً ممکنِ (و انتقال‌ناپذیرِ) چیزها برای خودآگاهیِ فردی و حقیقتِ جهانِ وضعیت‌های تأویل شده فهمید، وضعیتی که در ساختار متحرکِ فهمِ یک چیز به **مثابه‌ی** چیز که در زمان بیان می‌شود، آشکار می‌گردد. بنابراین پرسش هستی از نظر هیدگر از مسئله‌ی زبان جداناشدنی است. سهم عمده‌ی هیدگر شناساییِ کشمکشِ میانِ برداشتِ هرمنوتیکی از حقیقت به مثابه‌ی رخدادِ "آشکارگی جهان" که ما تجربه‌اش می‌کنیم ــ مثلاً زمانی که هنر جهان را به گونه‌ای نشان می‌دهد که به زبان گزاره‌ای بیان ناشدنی است ــ و تصور حقیقت به عنوان تصدیق‌پذیری موجه درگزاره‌ها بود. پیامدهای چنین کشمکشی را می‌توان در تحولات جدید تاریخ علم که با نام کسانی چون تامس کوهن، میشل فوکو و دیگران پیوند خورده است و نیز در آثار فیلسوفان "پساتحلیلی" همچون ریچارد رورتی و نیز در اثر اخیر هیلاری پاتنام دید. اینجا جایی است که نقش تجربه‌ی هرمنوتیکی حتی در علوم طبیعی بسیار مهم تلقی شده است.

مهم‌ترین تحول دراندیشه‌های هیدگر رامی‌توان درآثارشاگردش گادامر دید. گادامر در **حقیقت و روش**، کشمکش و جدل میان فهمِ هرمنوتیکیِ حقیقت به مثابه‌ی آشکارگی ــ که او آن را در پیوند با آثار بزرگ هنر غربی می‌بیند ــ و "روشِ" علوم طبیعی را بررسی می‌کند. گادامر هم‌سو با

موضع ضد ذهنیت‌باورانه‌ی نیچه و هیدگر و نیز هم‌صدا با برداشت لوتری از نیروی دگرگون کننده‌ی متن، بر این واقعیت تأکید می‌کند که سوژه یا ذهن، همواره، پیشاپیش در زبان و سنت واقع شده است: "هستی ای که می‌توان آن را فهمید، زبان است". زبان، خود، ichlos ("بی-خود") است؛ فهم، حرکت فرد به سوی رخدادِ "سنتِ" بیناذهنی است. قدرت دیدگاه گادامر در ارج‌نهی‌اش به رویارویی باز با "دیگری" نهفته است،خواه این دیگری صرفاً مردمِ دیگرباشد، خواه آثار هنری بزرگ و خواه فرهنگ‌های دیگر؛ دیگری‌ای که می‌تواند سوژه یا ذهنی راکه با آن درگیر شده است دگرگون کند. او بدیلِ این رویاروییِ باز را عینیت‌یافتگیِ چیزی می‌داند که باید به‌شیوه‌ی عینیت‌یافتگیِ علوم طبیعی فهمیده شود. با این همه، قدرت دیدگاه وی به بهای مجموعه‌ای از شیءشدگی‌هاست، شیءشدگی‌هایی ازآن نوع که دراین اندیشه‌ی‌هیدگرمطرح می‌شود که "زبان سخن می‌گوید: انسان تا جایی سخن می‌گوید که با زبان همخوانی داشته باشد"، یا آن‌گونه که در این حکم دریدا آمده است که سوژه یا ذهن حاصل و نتیجه‌ی "متنِ فراگیر" است. دیدگاه گادامر قابل بحث است. زیرا مکاشفه‌ها و فهم‌های نو از هستی را در واقع می‌توان، بیشتر، کارِ خودِ زبان دانست تا کار سخن گویانِ خاص. مادام که پذیرش مکاشفه‌های جدید باید به واسطه‌ی توافق زبانی رخ بدهد، این دیدگاه، تبیینی از خاستگاه چنین مکاشفه‌ی نویی که نمی‌تواند از خودِ زبان نشأت گرفته باشد، به دست نمی‌دهد.

آثار مانفرد فرانک علیه همین گرایش به شیءشدگی در سنت هرمنوتیکی، که از هیدگر نشأت گرفته و در پساساختارگرایی و فلسفه‌ی تحلیلی نیز وجود دارد، معطوف شده است. از نظر فرانک، این موضوع که شیء شدگی مشخصه‌ی بسیاری از نظریه‌های زبانی سده‌ی بیستم است، از این نکته ناشی می‌شود که در فلسفه‌ی غرب تنها یک رهیافت به ذهنیت

به عنوان یگانه رهیافت ممکن اختیار شده است. فرانک به پیروی از رمانتیک‌های آلمانی و سارتر، سوژه یا ذهن را سرورِ زبان نمی‌داند، اما از از شیءشدگی که به واسطه‌ی قراردادن معنا در رمزگان، و نه در فهمندگان و کاربرانِ رمزگان به وجود می‌آید اجتناب می‌کند. نقد "سرمشق دکارتیِ ذهنیت" که در آن، یک سوژه یا ذهن منفرد می‌کوشد تا از شکاف میانِ خود و نا-خود بگذرد، درمیان اندیشمندان بسیار متفاوتی همچون هیدگر، رایل و هابرماس مرسوم است. چنین سوژه‌ای ضرورتاً باید در گذشتن از شکاف میان خود و دیگری ناکام بماند. با این همه، آن طور که فرانک می‌گوید پرسش به این صورت باقی می‌ماند که آیا سرمشقی که در آن، به واسطه‌ی رسانه‌ی بیناذهنیِ زبان از این خلأ پیشاپیش گذشته‌اند، فردیتِ فروناکاستنیِ هر یک از کاربرانِ زبان را سرکوب نمی‌کند؟ این چیزی است که اشلایرماخر آن را ریشه‌ی نیاز به فن تأویل می‌خواند. جوئل واین‌شایمر با آوردنِ نمونه‌ای، شیءشدگی‌ای را که فرانک علیه آن موضع می‌گیرد روشن می‌کند. او نظر گادامر درباره‌ی تأویل را چنین بیان می‌کند: "فهمیدن تأویل کردن است، *بیانِ* آن چیزی است که شخص می‌فهمد؛ به بیان دقیق‌تر، مشارکت در رخدادی است که در آن آنچه فهمیده شده خود را در زبان تأویل می‌کند". گادامر می‌گوید: "هر کلامی کلِ زبانی را که به آن تعلق دارد به طنین درمی‌آورد و کلِ جهان‌بینی ای راکه بر آن مبتنی است پدیدار می‌سازد". به این معنا، گادامر برداشت اساساً هگلی از جهان را که در زبان بازمی‌تابد، در شکلِ "خودتأویل‌گریِ هستی" حفظ می‌کند. این کار زبان را هم ارز و برابر Geist [روح] هگل می‌سازد که در آن ذهن منفرد تنها تا آنجا معنا دارد که معناهای آن جزئی از فراشدی کلی است، فراشدی که در آن، جزء، خودنگریِ کل است. اما چگونه می‌توان این موضوع را *دانست*؟ چه کسی متوجه‌ی رابطه‌ی میان نگرنده و نگریسته،

زبان و هستی، می‌شود؟ بدون وجود دیدگاه بیرونیِ سوم، حق نداریم احکامی درباره‌ی این‌همانیِ زبان و هستی صادر کنیم، احکامی که سوژه یا ذهن منفرد را از این این‌همانی حذف می‌کند. پس دستاورد عمده‌ی گادامر قراردادن هرمنوتیک در دستور کار فلسفه‌ی اروپایی و فلسفه‌ی تحلیلی است. اما آینده‌ی هرمنوتیک به یافتنِ راه‌هایی بستگی دارد که بتوان سوژه یا ذهنِ تنبیه شده اما هنوز فعال را به فراشدِ تأویل بازگرداند.

بخش اول

PDF.tarikhema.org

قطعه‌هایی درباره‌ی تأویل

فریدریش نیچه

قطعه‌هایی که در اینجا آمده‌اند انتخابِ دو نویسنده است که در شناساندن سهم نیچه در هرمنوتیک مدرن بسیار کوشیده‌اند:

Friedrich Nietzsche, "Interpretation" in: G. L. Ormiston and A. D. Schrift (eds), ***Transforming the Hermeneutic Context***, State University of New York Press, 1990. pp. 43-59.

ویراستاران مجموعه، نوشته‌اند که ترجمه‌های مشهور Walter Kaufmann و R. J. Hollingdale را بی‌هیچ دگرگونی نقل کرده‌اند. در این میان، قطعاتی از کتاب ***فراسوی نیک و بد*** و ***تبارشناسیِ اخلاق*** آمده‌اند، که از آن‌ها ترجمه‌ای به زبان فارسی در دست است:

ـ فریدریش نیچه، ***فراسوی نیک و بد***، ترجمه‌ی داریوش آشوری، چاپ سوم، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۵.

ـ فریدریش نیچه، ***تبارشناسیِ اخلاق***، ترجمهٔ داریوش آشوری، تهران: آگاه، ۱۳۷۷.

آقای داریوش آشوری، از سر لطف به ما اجازه دادند تا آن قطعه‌ها را اینجا بیاوریم.

[...] پس حقیقت چیست؟ لشکری متحرک از استعاره‌ها، مجازهای مرسل، و انسان‌گونه‌ـانگاری‌ها، و در یک کلام، مجموعه‌ای از مناسباتِ انسانی که به طرزی شاعرانه و بلیغ تقویت، دگرگون، و آرایش شده باشند، و پس از کاربرد بسیار، در نظر مردمان استوار، مرسوم، و اجباری جلوه می‌کنند: حقیقت‌ها آن پندارهایند که از یاد برده‌ایم که پندارند، استعاره‌هایی که فرسوده و بی‌خاصیت شده‌اند، سکه‌هایی که نقش آن‌ها از میان رفته، و دیگر نه چونان سکه، بل به عنوان فلز به آن‌ها نگریسته می‌شود. [...]

«درباره‌ی حقیقت و دروغ به معنایی فرااخلاقی» [1]

اگر حقیقت زن باشد ــ چه خواهد شد؟ آیا این ظن نخواهد رفت که فیلسوفان همگی، تا بدانجا که اهل جزمیّت بوده‌اند، در کار زنان سخت خام بوده‌اند؟ آن جدی بودنِ هولناک، آن پیله کردن ناهنجار که، بنا به عادت، تاکنون بدان شیوه به سراغ حقیقت رفته‌اند، مگر وسایلی ناشیانه و

1. Friedrich Nietzsche, ***Le livre du philosophe,*** tra. A. Kremer-marietti, Paris. 1969. pp. 181-183

ناجور برای نرم کردن دلِ یک زن نبوده است؟ شک نیست که این زن نگذاشته است او را به چنگ آورند ــ و از این رو، هرگونه جزمیّت امروزه با حالتی افسرده و دلسرد ایستاده است؛ آن هم اگر که ایستاده باشد! زیرا هستند افسوس‌گرانی که برآنند که او افتاده است و به زمین خورده است، و بالاتر از آن، نفس آخر را می‌کشد.

به‌جدّ بایدگفت که، به دلایلی استوارواميدبخش، تمامیِ جزم‌پردازی‌ها در فلسفه، هر چند هم که خود را باجبروت و غایی و نهایی جلوه دهند، چیزی نبوده‌اند مگر کودک‌منشی و نوآموختگیِ عالی‌جنابانه؛ شاید چیزی چندان نمانده باشد که همگان هر چه بیش پی برند که برای پی‌افکندن چنین بناهای بلند و بی‌چون و چرای فلسفی ــ از آن دست که اهل جزمیّت تاکنون بنا کرده‌اند ــ به راستی، چه اندک چیزی کافی است: یعنی یکی از آن خرافه‌های خلق که از عهد بوق بازمانده است (مانند خرافه‌ی روح، که امروزه نیز در قالب خرافه‌ی «سوژه» و «من» دست از آزار برنداشته است)، و شاید یکی از آن بازی‌های زبانی، یکی از آن وسوسه‌هایی که دستور زبان عامل آن است، و یا گسترش گستاخانه‌ای از واقعیت‌هایی بسیار محدود، بسیار شخصی، بسیار بشری، بس ـ بسیار بشری [...].

اما در برابر آن ناسپاس نمی‌باید بود، اگر چه اقرار *می‌باید* کرد که بدترین و دیرپای‌ترین و خطرناک‌ترین خطایی که تاکنون مرتکب شده‌اند، همانا یک خطای جزمی بوده است، یعنی اختراع روح مجرّد و خیر محض به دست افلاطون. و اما اکنون که از آن [خطا] برگذشته‌ایم، اکنون که اروپا از این کابوس [به خود آمده و] نفسی آسوده می‌کشد، و دست‌کم از خوابی سالم‌تر بهره‌مند تواند شد، *ما کسانی که وظیفه‌ی‌مان بیدار ماندن است*، وارثان تمامیِ آن نیرویی هستیم که نبرد با این خطا به بار آورده

است. بی‌گمان، سخن گفتن از روح و از خیر به شیوه‌ی افلاطون، واژگون کردن حقیقت و انکار **چشم انداز**، یعنی شرط اساسی تمامی زندگی است. جای آن است که طبیبانه بپرسیم: «از کجا چنین بیماری‌ای بر زیباترین رستنیِ عهد باستان، بر افلاطون، چیره شد؟» مگر این سقراطِ تبهکار نبود که او را تباه کرد؟ باری، مگر سقراط تباه کننده‌ی جوانان نبود؟ مگر سزاوار شوکرانش نبود؟ [...]

فراسوی نیک و بد، پیشگفتار

از نظر ما نادرستی یک حکم به هیچ وجه موجب رد آن نمی‌شود؛ زبان تازه‌ی ما در این باب طنینی از همه شگفت‌تر دارد. مسئله این است که باید دید آن حکم تا کجا پیش‌برنده‌ی زندگی و نگه دارنده‌ی زندگی و هستیِ نوع است و چه بسا پرورنده‌ی نوع؛ و گرایش اساسی ما به تصدیق این نکته است که نادرست‌ترین حکم‌ها (از جمله حکم‌های ترکیبیِ پیشین) برای هستی ما ضروری‌ترین چیزها هستند، زیرا انسان نمی‌تواند زندگی کند مگر با اعتبار دادن به افسانه‌های منطقی، با سنجش واقعیت با میزانِ جهانی یکسره ساختگی و مطلق و یکی-با-خود، با تحریف دائمی جهان به وسیله‌ی اعداد ــ پس رد حکم‌های نادرست به معنای رد و نفی زندگی است. دروغ را شرط زندگی شمردن، بی‌گمان، ایستادن در برابر احساس‌های ارزشی رایج است به طرزی خطرناک؛ و فلسفه‌ای که چنین خطری کند، تنها از این راه است که خود را در فراسوی نیک و بد می‌نهد.

فراسوی نیک و بد، قطعه‌ی ۴

مرا ببخشایید از این که در مقام یک زبان‌شناس قدیمی از این شیطنت

دست برنمی‌توانم داشت که شیوه‌های بدِ تفسیر را انگشت‌نما کنم. باری، این «قانون‌مندی طبیعت» که شما فیزیک‌دانان چنین مغرورانه از آن دم می‌زنید، چنان که گویی...؛ وجود این قانونمندی وابسته به تفسیر شما از طبیعت و پرت بودن شما از «زبان‌شناسی» است. این قانون‌مندی هیچ واقعیتی نیست، هیچ «نصّی» نیست، بل تنها سرهم‌بندی کردن و تحریف معنای ساده‌لوحانه‌ای است به دست بشر، که شما با آن غرایز دمکراتیکِ روح نوین را، آن‌سان که باید، سیراب می‌کنید! «همه جا برابری در برابر قانون حکمفرماست ـ طبیعت نیز در این مورد با ما فرقی ندارد و از ما بهتر نیست»: این نمونه‌ای است عالی از آن اندیشه‌ی نهفته‌ای که مردم بی‌سر و پا از راه آن بار دیگر دشمنی خود را با هر آنچه برگزیده است و خودرأی، بازگو می‌کنند، و نیز یک بی‌خداییِ دست دوم و ظریف‌تر را در آن نهان می‌کنند. «نه خدا، نه ارباب» ـ شما نیز همین را می‌خواهید، پس «فرخنده باد قانون طبیعت!» آیا جز این است؟ اما همچنان که گفتیم، این تفسیر است نه نصّ؛ وکسی تواند آمد که با نیتی و شیوه‌ی تفسیری خلاف شما، در صحیفه‌ی همین طبیعت و با نظر کردن در همین پدیده‌ها، کاربست خودکامانه ـ بی‌پروا و بی‌امانِ خواسته‌های قدرت را برخواند ـ تفسیرگری که بی‌استثنا و بی‌چون و چرا همه جا «خواست قدرت» را در برابر دیدگانتان نهد، تا بدانجا که هیچ واژه، از جمله واژه‌ی «خودکامگی»، در خور این مقال ننماید و یا کنایه‌ای ضعیف و ملایم ـ کنایه‌ای بسیار بشری ـ از آن به شمار آید. با این همه، او سخن را با تصدیق همان چیزی که شما درباره‌ی جهان می‌گویید به پایان خواهد برد، یعنی این که جهان سیری «ناگزیر» و «شمارپذیر» دارد، اما نه از آن جهت که قوانین در آن حاکم‌اند، بل از آن جهت که به هیچ روی قانونی درکار نیست، و هر قدرتی هر دم واپسین پیامدهای خود را ببار می‌آورد. گیرم که این سخن نیز جز

یک تفسیر نباشد ــ و شما سخت مشتاقید که این دلیل را بر ضد آن بیاورید ــ باشد، چه بهتر.

فراسوی نیک و بد، قطعه‌ی ۲۲

[...] هزلی را که در این کنایه و دهن‌کجی تلخ هست، بر من ببخشایید، زیرا من خود دیرگاهی است که آموخته‌ام درباره‌ی فریبکاری و فریب‌خوردگی دگرگونه بیندیشم و آن را دگرگونه ارزیابی کنم، و دو سُقلمه برای زدن به آبگاه آن خشم و خروشِ کوری کنار گذاشته‌ام که سبب می‌شود فیلسوفان در برابر فریب‌خوردگی ایستادگی کنند. و چرا نباید فریب خورد؟ این که حقیقت از نمود ارزشمندتر است جز یک پیشداوری اخلاقی نیست، و این فرضی است که کمتر از هر فرض دیگر در جهان اثبات شده است. بیایید تا این اندازه انصاف دهیم که زندگی در میان نمی‌توانست بود مگر بر اساس ارزیابی‌ها و نمودهای چشم اندازی، و اگر بخواهید با شور و شوقِ اخلاقی و خامیِ برخی فیلسوفان «جهانِ نمودار» را یکسره از میان بردارید ــ و گیرم که شما در این کار کامیاب نیز بشوید ــ در این صورت، از «حقیقتِ» شما نیز چیزی بر جای نخواهد ماند! راستی را، چه چیز در اساس ما را بر آن می‌دارد که میان «راست» و «دروغ» تضاد اساسی ببینیم؟ آیا کافی نیست که میان نمودها قائل به درجات شویم، قائل به سایه ـ روشن و شدت و ضعفِ نمود، و به اصطلاح نقاش‌ها، به نسبت‌های مختلف تاریک ـ روشنی؟ ازکجا که جهانی که به *ما مربوط می‌شود*، افسانه نباشد؟ و اگر کسی بپرسد: «ولی مگر هر افسانه‌ای از آنِ افسانه‌پردازی نیست؟» آیا نمی‌توان سرراست پاسخ داد که: از کجا معلوم است؟ مگر این «از آنِ» خود چه بسا از آنِ همان افسانه نیست؟ آیا جای آن نیست که فاعل، و نیز مسند و مفعول، را اندکی به شوخی بگیریم؟ مگر فیلسوف نمی‌باید خود

را از ایمان به دستور زبان فراتر برد؟ درود بر خانم معلم‌ها: اما مگر برای فلسفه آن زمان فرانرسیده‌است که ایمان به خانم‌معلم‌ها را از دست بدهد؟

فراسوی نیک و بد، قطعه‌ی ۳۴

اگر در این نوشته راه نَبَرند و به گوش‌ها سنگین آید، به گمانم، گناه همیشه از من نباشد. البته، شرطِ راه بردن بدان، به گمانِ من، آن است که نخست می‌باید نوشته هایِ پیشین مرا خوانده باشند و بر سرشان زحمتی کشیده باشند؛ چرا که به آسانی بدان‌ها راه نتوان برد. برای مثال، در باب زرتشتِ من هیچ کس را شناسای آن نمی‌دانم اگر که گهگاه از واژه واژه‌ی آن سخت زخمگین نشده باشد و گهگاه سخت به وجد نیامده باشد: زیرا تنها آن گاه است که امتیاز برخورداری از آن عنصرِ صلح و آرامِ هالکونی[۲]، که آن اثر از دلِ آن زاده شده است، با عزت تمام به وی بخشیده خواهد شد؛ امتیازبرخورداری از روشنایی خورشیدوارش، دوریازی و پهناوری و بی‌گمانی‌اش. کسانی شکل گزین‌گویانه [یِ نوشته‌هایم] را دشوار می‌یابند: این از آنجاست که مردم امروزه این شکل از نوشتن را ***چندان دشوار نمی‌دانند***. یک گزین‌گویه‌یِ به درستی مُهر و قالب خورده را همان گاهِ خواندن «رمزخوانی» نمی‌باید کرد، بلکه معناگشاییِ آن را می‌باید سرگرفت؛ کاری که برای آن هنرِ معناگشایی می‌باید. من در جستار سوم از این کتاب نمونه‌ای از آنچه را که در چنین موردی «معناگشایی» می‌دانم، پیش کشیده‌ام. بر سر این جستار گزین‌گویه‌ای آورده‌ام که آن جستار تفسیرِ آن است. برای چنین کاری، بی‌گمان، چیزی می‌باید تا که خواندن را به هنر بدل کند؛ همان چیزی که امروزبیش از همه از یادها رفته است (پس، هنوز

---

۲. Halikonischen Element، هالکون مرغی است افسانه‌ای که می‌توانسته است بر دریا لانه کند و باد و توفان را بخواباند (یادداشت آشوری).

مانده است تا نوشته‌های من «خواندنی» شوند) و آن این که برای آن آدمی می‌باید کمابیش گاو باشد و اهلِ نشخوار ــ و هرگز، نه «انسانِ مدرن».

تبارشناسیِ اخلاق، پیشگفتار، قطعه‌ی ۸

حال اگرچنین تضادّخواهی و طبیعت‌ستیزیِ جاندارکار-اش به فلسفیدن بکشد، نهادی‌ترین خودسریِ اوگریبانِ چه چیزی راخواهد گرفت؟ گریبان آنچه را که بی‌چون-و-چراتر از همه حقیقی و واقعی حس شود: او درست همان جا به دنبالِ خطا خواهد گشت که همانا غریزه‌یِ زندگی بی‌چون-و-چراتر از هر جا حقیقت را برمی‌نهد. او، برایِ مثال، به مانندِ زاهدانِ فلسفه‌یِ ودانتا، جسمانیّت رابه وهم فروخواهد کاست، وهمچنین درد، کثرت، و تمامیِ آنتی‌تزِ مفهومیِ «سوژه» و «اُبژه»[3] را خطا خواهد شمرد و خطا اندر خطا! باور به منِ خویش را انکارخواهد کرد و «واقعیّتِ» وجودِ خود را نفی ــ وَه که چه پیروزی‌ای! آنهم نه تنها برحس‌ها و نمودها، که بسیار بالاتر از آن، یعنی دست یازیدن به رویِ عقل و پای‌مال کردنِ آن ــ همان رعشه‌یِ لذتی که آنگاه به اوجِ خویش می‌رسد که عقل زاهدانه خود را خوار می‌کند و بر خویش خنده می‌زند و بانگ برمی‌دارد که: «قلمروی ازحقیقت و وجود هست که همانا عقل را هرگز بدان راه نیست!» (از قضا، در مفهومِ کانتیِ «وجهِ عقل‌یابِ چیزها»[4] چیزی از این شکافِ زاهدانه‌یِ هوس‌بازانه بازمانده است که خوش دارد عقل را به جانِ عقل اندازد: زیرا «وجهِ عقل‌یاب» نزدِکانت بدان معناست که چیزها چنان‌اند که عقل از آن‌ها چندان درمی‌یابد که بداند برایِ عقل ــ یکسره درنیافتنی‌اند.)

اما از آنجا که کارِ ما همانا دانش‌پژوهی‌ست، ناسپاس نمی‌باید بود از

---

3. "Subjekt" und "Object" / "subject" and "object"

4. intelligibler Character der Dinge / intelligible character of things

این که جان[5] با چنین باژگون کردنِ سرسختانه‌یِ چشم‌اندازها و ارزشگذاری‌هایِ آشنا، از سرِ بدسگالی و بی‌هودگیِ آشکار، بر خود شوریده باشد: اینگونه یکباره دگرسان ـ دیدن و *خواستِ* دگرسان ـ دیدن از برایِ پرورش و آماده‌سازی عقل کارِ کوچکی نیست، تا آنکه عقل روزی ـ روزگاری به «عینی‌نگری»[6]اش برسد ـ و این «عینی‌نگری» را نه به معنایِ «نگاهِ بی‌نظرانه» (که حرفی‌ست پوچ و پرت) که به معنایِ توانایی در چنگ *داشتنِ حسّ* دوستی و دشمنیِ خویش *می‌باید فهمید* و بیرونِ در گذاشتن و آونگان نگاه داشتنِ‌شان، چندان که آدمی بیاموزد که در طلبِ دانش چه گونه *گوناگونیِ* چشم‌انداز[7]ها و برداشت‌هایِ عاطفی را به میان می‌باید آورد.

پس، سرورانِ *فیلسوف‌ام*، ازین پس خود را بهتر بپاییم در برابرِ آن افسانه‌یِ خطرناکِ مفهومیِ دیرینه که یک «سوژه‌یِ شناسنده[8]یِ نابِ بی‌خواستِ بی‌دردِ بی‌زمان» فرامی‌نهد؛ بپرهیزیم از دام‌هایِ مفهوم‌هایِ ناهمسازی[9] همچون «خردِ ناب»[10]، «روحیّتِ مطلق»[11]، «دانش در ذاتِ خویش»[12]. این‌ها همواره از ما انتظارِ اندیشیدن به چشمی را دارند که هرگز اندیشیدنی نیست؛ چشمی که نگاه‌اش به هیچ سو نگراید و از نیروهایِ کوشا و تفسیرگر در آن نشانی نباشد؛ یعنی نیروهایی که از راهِ آن‌ها دیدن همواره چیزی ـ دیدن می‌شود ـ که این چشمداشتی‌ست پوچ و بی‌معنا از

---

5. Geist / spirit

6. Objektivität / objectivity

7. Perspektiv / perspective

8. Subjekt der Erkenntniss / Knowing subject

9. contradiktorische Begriffe / contradictory concepts

10. reine Vernunft / pure reason

11. absolute Geistigkeit / absolute spirituality

12. Erkenntniss an sich / Knowledge in itself

چشم. دیدن، یعنی ازچشم‌انداز دیدن وبس، «دانستن»، یعنی ازچشم‌انداز دانستن و بس. و هر چه بگذاریم عاطفه هایِ بیشتری در بابِ یک چیز با ما سخن گویند، چشمانِ بیشتر، چشمانِ گوناگون‌تر، بر آن گماشته‌ایم و «دریافتِ» ما از آن و «عینی‌نگریِ» ما بدان کاملتر خواهد بود. اما، یکسره از میان برداشتنِ خواست و آونگاندنِ[13] عاطفه‌ها یکایک، گیرم که در توان ما نیز باشد، اما این جز اخته‌کردنِ عقل چه معنا دارد؟

تبارشناسیِ اخلاق رساله‌ی سوم، قطعه‌ی ۱۲[14]

خاستگاه برداشت ما از «شناخت» ــ من این توضیح را از کوچه و خیابان برگرفته‌ام. ازآدمی عامی شنیدم که‌می‌گفت: «او مرا فوراً شناخت». از خود پرسیدم: منظور عوام از شناخت چیست؟ وقتی «شناخت» را می‌خواهند، به راستی چه می‌خواهند؟ دیدم چیزی بیش از این نمی‌خواهند که مورد غریبه به چیزی *آشنا* بدل شود. و ما فیلسوف‌ها ــ وقتی از شناخت حرف می‌زنیم، راستی، به چیزی بیش از این نظر داریم؟ امر آشنا یعنی چیزی که بدان عادت کرده‌ایم ودیگر از آن به شگفت نمی‌آییم. یعنی داستان هرروزه‌ی ما، یکی چند قاعده‌ای که به یاد سپرده‌ایم، هر چیزی که درآن احساس راحتی می‌کنیم. ببینید آیا این نیاز ما به شناخت، واقعاً همان نیازمان به امر آشنا نیست؟ همان خواستِ کشف چیزی آرامش‌بخش در پس هر چیز ناآشنا، غیر عادی و سئوال‌برانگیز نیست؟ آیا این **غریزه‌ی ترس** نیست که ما رابه شناختن می‌خواند؟ آیا سرمستیِ آنان که به شناخت رسیده‌اند همان سرمستی از بازگشتِ احساسِ امنیت نیست؟

13. aushängen / to suspend

14. Friedrich Nietzsche, ***Généalogie de la morale***, tra. A. Kramer-Marietti, Paris, 1974.

اینجا، فیلسوفی را می‌بینید که می‌اندیشد چون جهان را به «ایده» فروکاسته، پس جهان «شناخته شده» است. دلیلش مگر جز این است که «ایده» برای او آشنا بود، و او حسابی به آن عادت کرده بود ــ چون دیگر به هیچ وجه، از آن نمی‌ترسید؟

دانشی‌مردان چه زود و آسان متقاعد می‌شوند! این نکته را به یاد بسپارید و تنها به اصول و راه‌حل‌هایشان درباره‌ی معمای جهان نگاهی بیفکنید! وقتی در زیر یا در پسِ چیزها، چیزکی می‌یابند که متأسفانه ما با آن حسابی آشنا هستیم ــ مثل جدول ضرب‌مان، منطق‌مان، خواست و اشتیاق‌مان ــ چقدر زود خوشحال می‌شوند! چون «آنچه آشناست شناخته شده است»، در این مورد همه‌شان هم‌نظرند. حتی محتاط‌ترین‌شان هم فکر می‌کند آنچه آشناست، دست‌کم آسان‌تر از امر آشنا قابل شناخت است. و برای مثال، این روش منطقی مستلزم این است که ما از «جهان درون» و از واقعیاتی درباره‌ی آگاهی بیاغازیم. چرا که این دنیا برای ما *آشناتر* است؛ و آنچه ما بدان عادت کرده‌ایم ــ یعنی دیدن آن به عنوان یک مسئله، امری غریب، چیزی دور و بیرون از ما ــ دشوارتر است.

یقین عظیمِ علوم‌طبیعی، درقیاس باروان‌شناسی وسنجش عناصر آگاهی ــ که می‌توان تقریباً آن‌ها را علوم *غیرطبیعی* خواند ــ دقیقاً از این واقعیت برمی‌خیزد که چیز *ناآشنا* رابه عنوان موضوع کارشان برمی‌گزینند. اما چه کار متناقض و مهملی است که بکوشیم موضوع را چیزهای آشنا برگزینیم.

دانش شاد، قطعه‌ی ۳۵۵[۱۵]

«بی‌نهایتِ» جدید ما. ــ ویژگی چشم‌اندازیِ وجود تا کجا گسترش

15. Friedrich Nietzshe, *The Gay Science*, tra. Walter Kaufmann, New York, 1974.

می‌یابد، و به راستی، آیا وجود هیچ ویژگی دیگری جز این دارد؛ آیا وجود بدون تأویل، بدون «معنا»، «بی‌معنا» نمی‌شود ــ از سوی دیگر، آیا تمامیّت وجود فعالانه درگیر *تأویل* نیست ــ باری، این همه را نمی‌توان تعیین کرد، حتی با جدی‌ترین و دقیق‌ترین و آگاهانه‌ترین تحلیل‌ها و خویشتن‌نگریِ عقل. زیرا در روند این تحلیل، عقل آدمی نمی‌تواند خود را از چشم‌انداز خودش، چشم‌اندازی که تنها از آنِ اوست، نبیند. ما نمی‌توانیم دور و بر کنجِ تنگ خودمان را ببینیم: این کنجکاوی بی‌حاصلی است که مدام می‌خواهیم بدانیم چه عقل‌های دیگری و کدام چشم اندازهای دیگری می‌توانند وجود داشته باشند، و آیا برای نمونه، موجودی هست که بتواند زمان گذشته را، یا گذشته و آینده را به طور متناوب تجربه کند (که در آن صورت، راستای دیگری از زندگی و مفهوم دیگری از علیّت را همراه خواهدداشت). من یکی که فکر می‌کنم ما امروزبه هیچ‌روامکان این ادعای ابلهانه راهم‌نداریم که‌بخواهیم ازاین کنج حکم‌دهیم‌که همه‌ی چشم‌اندازها فقط از همین کنج ممکن می‌شوند و بس. برعکس، جهان به چشم ما باز از نو «بی‌نهایت» شده است؛ در نتیجه، دیگر نمی‌توانیم انکار کنیم که جهان ***می‌تواند بی‌نهایت تأویل را در برگیرد.*** باز، ما از این فکر به خود می‌لرزیم. اما مگرکسی هم پیدامی‌شود که‌بلافاصله بکوشد تابنا به آن روش قدیمی، از این هیولای جهانِ ناشناخته، خدایی بیافرینند؟ و از این پس، ناشناخته‌ها را چون «یک ناشناخته» پرستش‌کند؟ افسوس‌که‌ناشناخته‌چقدرامکان‌های تأویل نامعقول و چقدر حقه‌بازی، حماقت و جهالت در تأویل در خود دارد ــ حتی حماقت انسانی ما، بسی انسانی ما، که از آن باخبریم.

دانشِ شاد، قطعه‌ی ۳۷۴

خواست من از فیلسوف آشکار است، این که جایگاهش را *فراسوی*

نیک و بد ببرد، و توهم داوری اخلاقی را **فروسوی** خود بگذارد. این خواست نتیجه‌ی بینشی است که نخست من بیانش کرده‌ام: **روی هم رفته، *هیچ واقعیت اخلاقی‌ای وجودندارد*.** داوریِ اخلاقی درباوربه واقعیت‌هایی که واقعیت ندارند، با داوریِ دینی مشترک است. اخلاق صرفاً تأویل برخی پدیدارهاست ـ دقیق‌تر بگویم، گونه‌ای سوء تأویل است. داوری‌های اخلاقی، همچون داوری‌های دینی به مرحله‌ای از نادانی تعلق دارند که هنوز فاقد خود مفهوم واقعیت، و تمایز میان واقعیت و خیال است: بنابراین، در چنین مرحله‌ای، «حقیقت» به معنای همه‌ی آن چیزهایی است که ما امروز «خیالات» می‌خوانیم. از این رو، داوری‌های اخلاقی را هرگز نباید به معنای تحت‌اللفظی در نظر گرفت. چه در این صورت هماره مهمل محض خواهند بود. اما، از دیدگاه نشانه‌شناسی، این‌ها ارزشمند باقی خواهند ماند. این‌ها دستِ‌کم برای آگاهان، باارزش‌ترین واقعیت‌ها درباره‌ی فرهنگ‌ها و درون‌نگری‌هایی هستند که آنقدر نمی‌دانستند تا [بتوانند] خود را بفهمند. اخلاق صرفاً زبان اشاره است، علامت‌شناسی محض: باید بدانیم که اصلاً درباره‌ی چیست تا بتوانیم از آن بهره ببریم.

شامگاه بت‌ها، «اصلاح کنندگان انسان»، قطعه‌ی ۱[16]

آموختن ***اندیشیدن***: در مدارس ما دیگر هیچ خبری از آن نیست. حتی در دانشگاه‌هایمان، و حتی در میان فلسفه‌پژوهان واقعی نیز منطق به مثابه‌ی یک نظریه، یک حرفه و یک فن دارد منسوخ می‌شود. فقط کافی است که کتاب‌های آلمانی را بخوانید: دیگر کوچک‌ترین خبری از این

---

16. Friedrich Nietzshe, ***Twilight of Idols,*** tra. R. J. Hollingdale, London, 1971.

نیست که اندیشیدن را فنی باید، و برنامه‌ای آموزشی، و خواستِ استادی در آن ــ که اندیشیدن را چون رقصیدن باید آموخت، **همچون** گونه‌ای رقص. میانِ آلمانی‌ها، چه کسی هست که هنوز به تجربه بداند سَبُک‌پاییِ در امور معنوی چه امواج ظریفی را به هر عضله‌ای می‌فرستد؟ زمختیِ سنگینِ حرکت‌های روحی و روانی، و ناشی‌گری در کارهای دستی، آن قدر آلمانی شده که در خارج، آن را ویژگی کلی آلمانی می‌شناسند. آلمانی ظرافت ندارد.

اگر آلمانی‌ها اصلاً توانسته‌اند فیلسوفان را تاب آورند، به ویژه، معیوب‌ترین عقب‌افتاده‌ی ذهنیِ تمامیِ تاریخ فلسفه را، یعنی کانتِ **کبیر** را، این موضوع تصور بدی از ظرافت آلمانی به دست نمی‌دهد. زیرا نمی‌شود **رقص** را، در هر شکلی از تربیت اصیل، کنار گذاشت. باید یاد گرفت با پاهای خود رقصید، با مفاهیم و با واژه‌های خود: آیا باز هم نیازی هست که بیفزایم با قلم نیز باید بتوان چنین کرد؟ و این که **نوشتن** را باید آموخت؟ ولی اینجا که می‌رسم، دیگر به چشم خواننده‌ی آلمانی یکسر مرموز می‌آیم.

شامگاه بت‌ها، آنچه آلمانی‌ها کم دارند، قطعه‌ی ۷

اعتقاد چیست؟ چه سان به وجود می‌آید؟ هر اعتقادی حقیقت انگاشتنِ چیزی است.

افراطی‌ترین شکل نیهیلیسم این است که بگوییم **هر** اعتقادی، هر حقیقت‌انگاشتنی ضرورتاً نادرست است. زیرا، خیلی‌ساده، ***جهان حقیقی*** وجود ندارد. بدین‌سان: ***ظاهری‌چون‌چشم‌اندازنمایان‌می‌شودکه*** خاستگاهش هم درخود ماست (تا آنجا که ما مدام ***نیازمند*** جهانی محدودتر، ملخص‌تر، و ساده‌شده‌تر هستیم) ــ حد نیروی ما این است که تا چه اندازه می‌توانیم،

بدون آن که نابود شویم، منش صرفاً *ظاهری* و ضرورت دروغ را به خود بپذیریم. در این حدّ، نیهیلیسم به مثابه‌ی انکار جهانی حقیقی، و هستی، شاید یک **شیوه‌ی *خدایی* تفکر** باشد.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۱۵[۱۷]

تلاش من برای فهم داوری‌های اخلاقی به مثابه‌ی علامت‌ها وزبان‌های اشاره‌ای که بر فراشد سعادت یا ناکامیِ تنانه دلالت می‌کنند، و نیز بر آگاهی از شرایط حفاظت و رشد، گونه‌ای تأویلِ هم‌ارزِ اخترشناسی است با پیش داوری‌های برانگیخته‌ی غرایز (درباره‌ی نژادها، جوامع، مراحل گوناگون زندگی، چون جوانی و پیری و غیره).

داوری‌های اخلاقی ما، باکاربردش در مورد اخلاق خاص مسیحی-اروپایی، نشانه‌های زوال، بی‌اعتنایی به زندگی، و تدارک بدبینی‌اند.

حکم‌اصلی من: هیچ پدیده‌ی اخلاقی وجود ندارد، فقط تأویل اخلاقیِ این پدیده‌ها وجود دارد. این تأویل خود، سرچشمه‌ای برون‌اخلاقی دارد.

اگرکه تأویلِ ما یک *تناقض* را به وجود آورده باشد، معنایش چیست؟ ــ نکته‌ای‌است بس‌مهم: درپس تمامیِ ارزشیابی‌ها،ارزشیابی‌های اخلاقی در جایگاه فرادست ایستاده‌اند. فرض کنیم که این ارزشیابی‌ها از میان بروند، آنگاه ما بر چه اساسی چیزها را بسنجیم و اندازه بگیریم؟ آن وقت دانایی چه ارزشی خواهد داشت؟ و غیره، و غیره؟؟؟

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۲۵۷

بینش: تمامی ارزشیابی‌ها از یک چشم‌اندازِ معین پرداخته شده‌اند:

---

17. Friedrich Nietzsche, ***The Will to Power***. tra, Walter Kaufmann, New York, 1968.

چشم‌انداز حفاظت از فرد، جامعه، نژاد، دولت، کلیسا، ایمان، فرهنگ. زیرا ما از یاد می‌بریم که ارزش‌گذاری همواره از یک چشم‌انداز است، یک فرد واحد گستره‌ی آشفته‌ای از ارزش‌گذاری‌های متناقض و در نتیجه کشش‌های متناقض را در خود گرد می‌آورد. این بیانِ موقعیتِ بیمار بشر است، برخلاف جانوران که در آنان تمامی غرایز موجود به اهدافی یکسر مشخص پاسخ می‌دهند.

با این همه، این موجود متناقض، در سرشتِ خود روشِ کارآیی برای کسب شناخت نهفته دارد: او نقاط قوت و ضعف بسیاری احساس می‌کند، خود را تا حدّ عدالت بالا می‌کشد ــ به حدّ فهمی فراسوی نیک و بد انگاشتن چیزها.

فرزانه‌ترینِ مردمان سرشارترین از تناقض‌هاست، انگار که شاخکی حساس برای درک انواع بشر دارد ــ و نیز لحظه‌های بی‌نظیر ***سازگاری بزرگ او***. و این تصادفی است نادر، حتی میان ما! گونه‌ای جنبش سرگردان.

خواست قدرت، قطعه‌ی ۲۵۹

نفرتی ژرف از آرام گرفتن همیشگی، در پناه نگرش‌های تام‌گرا به جهان. جذابیت دیدگاه مخالف: سرپیچی از پذیرش بی‌بهره ماندن از انگیزه‌ی امر اسرارآمیز.

خواست قدرت، قطعه‌ی ۴۷۰

من نیز به پدیداریّت جهان درون اعتقاد دارم: هر چیز که از آن آگاه می‌شویم کاملاً منظم، ساده، طرح‌مند و تأویل شده است ــ فراشد واقعی «ادراک» درونی، رابطه‌ی علّی میان اندیشه‌ها، حس‌ها، امیال، میانِ سوژه و ابژه، به کلی بر ما پوشیده است ــ و چه بسا یکسره خیالی باشند. بر «جهان

آشکار *درون*» نیز درست همان قالب‌ها و شیوه‌های «جهان بیرون» حاکم است. ما هرگز با «واقعیت‌ها» روبرو نمی‌شویم: لذت و رنجش پدیده‌های فکریِ فرعی و پسینی هستند.

«علیّت» از ما می‌گریزد؛ فرضِ رابطه‌ی علّی مستقیم میان اندیشه‌ها، چنان که منطق پیش می‌کشد ــ این پیامد ابتدایی‌ترین و ناشیانه‌ترینِ مشاهده‌هاست. میان دو اندیشه، همه‌ی تأثیرات نقش خود رابازی می‌کنند، اما حرکت آن‌ها بسیار سریع است، از این رو ما نمی‌توانیم آن‌ها را بازشناسیم. پس انکارشان می‌کنیم ــ

«اندیشیدن» آن سان که شناخت‌شناسان تصور می‌کنند، اصلاً به سادگی روی‌نمی‌دهد. خیالی است یکسردلبخواهی، که باگزینش عنصری از فراشد، و کنارگذاشتن بقیه‌ی عناصر حاصل می‌شود. آرایه‌ای ساختگی به قصد فهم‌پذیری.

«روح»، چیزی که می‌اندیشد: در صورت امکان حتی «روح ناب و مطلق» ــ این برداشت، دومین پیامد درون‌نگریِ ناراستی است که به «اندیشیدن» اعتقاددارد: نخست‌کنشی تصورمی‌شودکه‌اصلاًرخ نمی‌دهد: اندیشیدن. و در مرحله‌ی بعد زیر نهاد ــ سوژه‌ای است که هر کنشِ اندیشه، و نه هیچ چیز دیگر، ریشه در آن دارد: یعنی کنش و کنش‌گر هر دو خیالی هستند.

خواست قدرت، قطعه‌ی ۴۷۷

پدیدارگرایی «جهان درون». وارونگی زمانی، آن سان که علت پس از معلول وارد آگاهی می‌شود. ما آموخته‌ایم که درد بر بخشی از بدن عارض می‌شود، بی آن که آنجا واقع شده باشد. ما آموخته‌ایم تأثیرهای حسی‌ای که ساده‌لوحانه مشروط به جهان بیرون فرض شده‌اند، برعکس، مشروط

به جهان درون هستند؛ و ما همواره از کنش واقعی جهان بیرون بی‌خبریم ــ بخشی از این جهان بیرون که ما از آن آگاهیم، آن گاه زاده می‌شود که معلولی از بیرون بر ما تأثیر بگذارد، و سپس به عنوان علت آن مطرح شود.

در پدیدار گراییِ «جهان درون»، ما نظم زمانیِ علت و معلول را وارونه می‌کنیم. واقعیت بنیادینِ «تجربه‌ی درونی» این است که علت پس از وقوع معلول تصور می‌شود. همین نکته در مورد توالی اندیشه‌ها نیز اعمال می‌شود: ــ ما پیش از آن که از اندیشه‌ای آگاه شویم، در پی دلیل آن می‌گردیم و نخست دلیل وارد آگاهی می‌شود، سپس پیامدش ــ همه‌ی رؤیاهای ما تأویلِ احساسات پیچیده است با نگاهی به علت‌های ممکن ــ بدین سان است که ما تنها وقتی از یک وضعیت آگاه می‌شویم که زنجیره‌ی مفروض علت و معلولی مربوط به آن وارد آگاهی شده باشد.

کل «تجربه‌ی درونی» استوار بر این واقعیت است که علت برای تحریک مراکز عصبی جستجو و تصور می‌شود ــ و تنها یک علت که بدین سان کشف شده وارد آگاهی می‌شود: این علت به هیچ رو همان علت واقعی نیست ــ جستجویی است براساس «تجربه‌های درونیِ» پیشین، یعنی خاطره. ولی خاطره نیز به راه و رسم تأویل‌های پیشین، یعنی همان علیّت نادرست، باقی می‌ماند ــ تا این که «تجربه‌ی درونی» مجبور می‌شود پیامدهای همه‌ی پندارهای نادرست علّیِ پیشین را در دل خود جای دهد. «جهان بیرونیِ» ما آن سان که ما هر دم تصویرش می‌کنیم، برای همیشه به خطای قدیمی علت گره خورده‌است: ما آن را به‌یاری طرح‌واره‌ی «چیزها» و غیره تأویل می‌کنیم.

«تجربه‌ی درونی» فقط پس از آن که زبانی قابلِ فهم برای فرد پیدا

کرد، وارد آگاهی ما می‌شود ـ یعنی یک موقعیت به موقعیت‌های آشنا برای فرد ترجمه می‌شود. «فهمیدن» صرفاً به این معناست: توانایی بیان چیزی تازه با زبانِ یک چیز آشنا و قدیمی. به عنوان مثال: «حال من خوب نیست» ـ چنین حکمی فرض را بر بی‌طرفیِ فهمِ پیشینِ ناظر قرار می‌دهد ـ آدم ساده‌دل همیشه می‌گوید که این یا آن سبب می‌شوند که من حالم بد شود ـ او تنها وقتی تصمیم می‌گیرد که حسابش را با احساس ناخوشی روشن کند که علتی برای آن پیدا کرده باشد ـ من این را فقدان فقه‌اللغه می‌خوانم. تواناییِ خواندن یک متن بی‌میانجیِ تأویل، واپسین شکل پیشرفته‌ی «تجربه‌ی درونی» است ـ شاید تجربه‌ای که به سختی ممکن است ـ

خواست قدرت، قطعه‌ی ۴۷۹

علیه پوزیتیویسم، که در پدیده‌ها می‌ماند ـ «فقط واقعیت‌ها وجود دارند» ـ من می‌گویم: «خیر، واقعیت درست همان چیزی است که وجود ندارد، فقط تأویل‌ها وجود دارند». ما نمی‌توانیم هیچ واقعیتی را «در ـ خود» بنیاد نهیم: شاید اصلاً چنین کاری حماقت باشد.

می‌گویید: «همه چیز ذهنی [سوبژکتیو] است»، ولی حتی همین گفته نیز یک تأویل است. «سوژه» چیزی مفروض نیست، چیزی است افزوده و ابداعی که از پسِ آنچه هست بیرون می‌زند. ـ سرانجام، آیا ضرورت دارد که در پسِ تأویل، تأویل‌گری بگذاریم؟ حتی این نیز خود ابداعی است، یک فرضیه است.

تا جایی که واژه‌ی «شناخت» معنایی دارد، جهان شناختنی است. اما درغیراین صورت *تأویل‌پذیر* است؛ معنایی درپس آن نیست بل معناهایی بی‌شمار هست. ـ «چشم‌اندازگرایی».

این نیازهای ماست که جهان را تأویل می‌کند: کشش‌های ما و موافق‌ها ومخالف‌هایشان. هرکششی گونه‌ای شهوتِ سلطه‌است؛هریک چشم‌انداز خود را دارد، و می‌خواهد تمامی کشش‌های دیگر را به پذیرشِ آن به عنوان هنجار وادارد.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۴۸۱

ما یک واژه را در آنجا قرار می‌دهیم که نادانی‌مان آغاز می‌شود، جایی که دیگر آن‌سوتر را نمی‌توانیم ببینیم. برای نمونه، واژه‌ی «من»، واژه‌ی «کردن»، واژه‌ی «رنج بردن» ــ این‌ها چه بسا افق شناخت ما باشد، ولی «حقیقت» نیستند.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۴۸۲

حقیقت نوعی خطاست که بی‌آن، گونه‌ای از زندگی نمی‌تواند بزید. ارزش برای ***زندگی*** در نهایت سرنوشت ساز است.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۴۹۳

راه‌حل نهایی. ــ ما به عقل باور داریم: این، اما، فلسفه‌ی مفاهیمِ پوچ است. زبان به ساده‌لوحانه‌ترین پیش داوری‌ها متکی است.

اکنون ما ناسازگاری‌ها و مشکلات را در چیزها می‌خوانیم، زیرا فقط در شکل زبان می‌اندیشیم ــ و از این رو به «حقیقت جاودانه»ی «عقل» اعتقاد داریم (همچون سوژه، محمول و غیره).

وقتی از اندیشیدن در قالب قید و بند سرباز می‌زنیم، از فکر کردن باز می‌ایستیم، ما به ندرت به آن نقطه‌ی تردید می‌رسیم که این محدودیت را به سان محدودیت می‌بیند.

اندیشه‌ی عقلانی تأویل است بر اساس طرح‌واره‌ای که ما نمی‌توانیم به دورش اندازیم.

خواست قدرت، قطعه ۵۲۲

انواع زیادی چشم وجود دارد. حتی ابوالهول هم چشم دارد ــ و از این رو انواع بسیار زیادی «حقیقت» وجود دارد، و از این رو حقیقتی وجود ندارد.

خواست قدرت، قطعه‌ی ۵۴۰

[...] خواستِ حقیقت مستند ساختن است، حقیقی و پایدار ساختن، از میان بردنِ ویژگی ناراستِ چیزهاست، و بازـتأویلِ آن به هستنده‌ها. از این رو، «حقیقت» چیزی در بیرون نیست که می‌توان آن را یافت یا کشف کرد ــ بل چیزی است که باید آفریده شود، و بر یک فراشد، یا بر خواستِ چیرگی که در خود بی‌پایان است نامی بگذارد ــ عرضه‌ی حقیقت به مثابه‌ی ***فراشدی بی‌پایان***، نوعی تعیّن‌بخشیِ فعال ــ و نه نوعی آگاه شدن از چیزی که در خود استوار و متعیّن است. حقیقت واژه‌ای است برای «خواستِ قدرت» [...].

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۵۲۲

یک «چیزـدرـخود» درست همچون یک «مفهومـدرـخود»، یک «معنایـدرـخود»، نامعقول و ناهنجار است. «واقعیت‌هایـدرـخود» وجود ندارند. زیرا پیش از این که «واقعیت‌ها» بتوانند به وجود بیایند، همواره باید یک مفهوم به آن‌ها فرافکنده شود.

پرسشِ «آن چیست؟» گونه‌ای تحمیل معناست، از دیدگاهی دیگر.

«گوهر»، و«طبیعتِ‌گوهرین»امری‌چشم‌اندازی‌است،وپیشاپیش‌چندگانگی را مسلم می‌انگارد. در کنه آن همواره این پرسش نهفته: «آن چیز برای من چیست؟» (برای ما، برای همه‌ی زنده‌ها و غیره).

یک چیز وقتی تعریف می‌شود که همه‌ی موجودات پرسیده باشند: «آن چیست؟» و پرسش خود را پاسخ گفته باشند. فرض کنید که فقط یک موجود، با مناسبات و چشم اندازهای خود در مورد همه‌ی چیزها، نادیده گرفته شود، آنگاه آن چیز نمی‌تواند «تعریف» شود.

در یک کلام: گوهر یک چیز **فقط نظری** درباره‌ی آن "چیز" است. یا به بیان دیگر، «آن استِ» واقعی و یگانه «این است» همانا «چنین تصور می‌شود» است.

نمی‌توان پرسید: «پس چه کسی تأویل می‌کند؟»، زیرا تأویل خود شکلی از خواستِ قدرت است، و به مثابه‌ی یک تأثیر (اما نه چون «هستنده»)، بل همچون یک فراشد، یک شدن) وجود دارد.

سرچشمه‌ی «چیزها» یکسره حاصل کار کسی است که تصور می‌کند، می‌اندیشد، می‌خواهد، حس می‌کند. مفهوم خودِ «چیز» درست همچون همه‌ی ویژگی‌های آن، حاصل این رونداست ــ حتی «سوژه» نیز باشنده‌ی آفریده شده‌ای است، «چیز»ی است مانند چیزهای دیگر: ساده‌سازی‌ای است که هدفش تعریف نیرویی است که فرض می‌کند، چیزها را در جای خود قرار می‌دهد، ابداع می‌کند، می‌اندیشد، و از تمامی فرض کردن‌ها، ابداع‌ها و اندیشیدن‌های فردی و خاص متمایز است. بنابراین، امکانی است متمایز از هر آنچه فردی و خاص است ــ در اصل، کنشی است که مجموعاً با توجه به همه‌ی کنش‌های پیش‌بینی شده (کنش و احتمالِ کنش‌های همانند) در نظر گرفته می‌شود.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۵۵۶

این که چیزها سرشتی در خود دارند که یکسر جدا از تأویل و ذهنیّت است، فرضیه‌ای است کاملاً بیهوده: این فرض از پیش چنین می‌انگارد که تأویل و ذهنیت بنیادین نیستند، و چیزی رها از تمامیِ روابط خود، باز هم یک چیز خواهد بود.

برعکس، ویژگیِ در ظاهر **عینیِ** چیزها آیا نمی‌تواند صرفاً تفاوتِ درجات در محدوده‌ی ذهنیّت باشد؟ یعنی شاید آن چیزی که نرم نرمک تغییر می‌کند، خود را به مثابه‌ی هستنده‌ی عینی و پایدار و در خود، به ما آشکار می‌کند ــ این که امر عینی مفهومِ نادرستی از جنس، و برابرنهاده‌ی **درونِ** ذهنیت است؟

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۵۶۰

[...] باور به این که دنیا چنان که باید باشد، هست و واقعاً وجود دارد، اعتقاد آدم سترونی است که ***اشتیاقِ آفریدنِ جهان را*** آن سان که باید باشد، ***ندارد***. جهان را پیشاپیش موجود می‌انگارد، و راه‌ها و شیوه‌های رسیدن به آن را می‌جوید. «خواستِ حقیقت» ***به مثابه‌ی ناتوانی خواستِ آفریدن***. [...]

پندار جهانی که مطابق امیال ماست: نیرنگ و تأویلی روان‌شناختی است که هدفش ایجاد پیوند میان این جهان و تمامی چیزهایی است که برای ما عزیز و خوشایند هستند.

«خواستِ حقیقت» در این مرحله اساساً هنر تأویل است: که دستِ‌کم مستلزم نیروی تأویل‌گری است. [...]

هر آن کس که از نهادن خواست خود در چیزها ناتوان باشد، فاقد خواست و نیرو است، دستِ‌کم ***معنایی*** به آن‌ها می‌دهد، یعنی این اعتقاد که پیشاپیش، در آن‌ها خواستی هست.

و این معیاری است برای سنجش میزان نیروی خواست: تا چه حدّ

می‌شود بدون نهادن معنا در چیزها پیش رفت، تا کجا می‌شود تاب آورد و در جهانی بی‌معنا زندگی کرد، چرا که سهمی اندک از جهان را ما خود سامان می‌دهیم.[...]

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۵۸۵ الف

ارزش‌های ما به چیزها تأویل می‌شوند.
پس، آیا هیچ معنایی در «در-خود» وجود دارد؟
آیا معنا ضرورتاً معنایی نسبی و چشم‌اندازی نیست؟
هر معنایی، خواستِ قدرت است (هر معنای نسبی‌ای، خود را در آن حل می‌کند).

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۵۹۰

هیچ حدّی برای راه‌هایی که جهان می‌تواند تأویل شود، وجود ندارد؛ هر تأویلی نشانه‌ی رشد یا زوال است. سستی به وحدت نیاز دارد؛ بس‌گانگیِ تأویل‌ها نشانه‌ی قدرت‌است. جهان را تهی از ویژگیِ آشوب‌کار و رازآمیزش نخواستن.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۶۰۰

«تأویل»، دادنِ معناست ـ نه «تبیین» (در بیشترِ موارد، تأویلی تازه جایگزین تأویل پیشین که دیگر قابل درک نیست می‌شود، تأویلی که اکنون تنها یک نشانه است). واقعیت‌هایی که وجود ندارند، همه چیز در سیلان و گذر است، گریزپا، مبهم و درک ناشدنی، آنچه به نسبت دیرپاتر است ـ این‌ها عقاید ما هستند.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۶۰۴

تعیین «حقیقت» و «دروغ»، تعیین واقعیت‌ها به طور کلی، با فرض‌سازی

خلّاق اساساً تفاوت دارد، با ساختن، شکل دادن، چیره شدن، و خواستن، همان سان که اساساً با گوهر فلسفه نیز بیگانه است. دادنِ معنا ـ این کاری است که هنوز صورت نگرفته، و با فرض این که تاکنون معنایی وجود نداشته، باید انجامش داد. باری، چنین کاری پر سر و صدا خواهد شد، اما به سرنوشتِ مردمان نیز مرتبط می‌شود: [چرا که] آنان قادر به ارائه‌ی متفاوت‌ترین تأویل‌ها و سمت‌گیری‌ها در جهتِ اهداف متفاوت هستند.

در سطحی باز هم بالاتر، باید *هدفی را تعیین کرد* و واقعیت را به تناسبِ آن‌ها قالب‌ریزی کرد: و این یعنی تأویلِ فعال و نه صرفاً برگردان مفهومی.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۶۰۵

دست آخر، آدمی در چیزها هیچ نمی‌یابد، مگر معنایی که خود به آن‌ها داده است: یافتن را علم خوانده‌اند، و معنادهی را هنر، دین، عشق، غرور. حتی اگر این کاری کودکانه باشد، باز باید کارِ یافتن و معنادهی را ادامه داد، و به هر دو علاقه داشت ـ کسانی باید بیایند: دیگران ـ *ما* که دیگران باشیم! ـ باید معنا دهیم!

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۶۰۶

این که ارزش جهان در تأویل‌های ما نهفته است (ـ این که تأویل‌های دیگری غیر از تأویل‌های صرفاً انسانی شاید یک جایی ممکن باشند)، این که تأویل‌های پیشین دارای ارزش چشم‌اندازی است و ما به خاطر آن می‌توانیم زندگی کنیم، یعنی درخواست قدرت، و برای رشد قدرت زنده بمانیم، این‌که هرگونه تعالی انسانی باخود چیرگیِ تأویل‌های موشکافانه‌تر را همراه دارد، این که هرگونه تقویت و افزایشِ قدرت، چشم‌اندازها و راه‌های تازه‌ای را می‌گشاید که به سوی باور به افق‌های جدیدی راهنمون

می‌شوند، مفهومی است که بر نوشته‌های من سایه افکنده است. جهانی که ما با آن روبروییم ناراست، یعنی نه یک واقعیت، که یک افسانه است، تخمینی است استوار بر مجموعه‌ی نابسنده‌ی مشاهدات. جهان در «سیلان» است، چون چیزی است در حالِ «شدن»، همچون دروغِ همواره در دگرگونی که هرگز به حقیقت نزدیک نمی‌شود؛ زیرا «حقیقت»ی در میان نیست.

خواستِ قدرت، قطعه‌ی ۶۱۶

ساختن باشیدن اندیشیدن

مارتین هَیدگر

«ساختن باشیدن* اندیشیدن» با عنوان اصلی "Bauen Wohnen Denken" متن سخنرانی هیدگر است که در پنجم اوت ۱۹۵۱ در گردهمایی دارمشتات درباره‌ی «انسان و فضا» ایراد شد، و به سه‌گانه‌ای از گفتارها تعلق دارد. دو متن دیگر، «چیز» (۶ ژوئن ۱۹۵۰) و «انسان شاعرانه می‌باشد» (۶ اکتبر ۱۹۵۱) هستند، و هر سه در کتاب زیر آمده‌اند:

Martin Heidegger, ***Vorträge und Aufsätze***, Pfullingen, 1954.

ترجمه‌ی جستار هیدگر از برگردان‌های فرانسوی و انگلیسیِ آن صورت گرفته است:

Martin Heidegger, ***Essais et conférences***, tra. A. Préau, Paris, 1958 (1992).

Martin Heidegger, ***Poetry, Language, Thought***, tra, A. Hofstadter, New York, 1975.

در برگردانِ نخستین نسخه‌ی ترجمه‌ی فارسی آقای شاپور اعتماد همکاری کرده‌اند.

---

* توضیح نکته‌ای درباره‌ی واژه‌ی «باشیدن» که در این برگردان به کار برده‌ایم، ضروری است. درگذشته، فعلِ «باشیدن» در فارسی به هر دو معنای «بودن» و «اقامت گزیدن» به کار می‌رفته‌است، و ازاین نظربا Bauen آلمانی (به‌ویژه باتوجه به مقصود هیدگر دراین جستار) معادل است. افزون براین، درمتون کهن فارسی «باش داشتن»، «باش کردن»، و ترکیب‌های متنوعی از «باش» به کار رفته است: «زیرا در آن مقام که او باش دارد محتاج چشم و گوش نیست» (فیه‌مافیه)؛ «مردی بود ازعرب به بخاراباشیده» (تاریخ بخارا)؛ «جوان‌گفت‌مهمان‌من باش، تاسه روزآنجا باشید ومراقبت حال‌آن جوان‌کرد» (تذکرةالاولیاء)؛ در برخی از متون فلسفی امروز، از لفظ باشنده به معنای هستنده (و نه مقیم) استفاده شده است. در برگردان‌حاضر، همه‌جا «باشیدن» هردومعنای بودن واقامت گزیدن را داراست، «باش‌ـگاه» هر دو معنای محلِ بودن واقامت‌گاه را دارد، و «باشنده» به هردومعنای هستنده و مقیم به‌کار رفته است.

همچنین پیش از نوشته‌ی هیدگر، نوشته‌ی کوتاه و توضیحیِ دیوید فارل کرل، ویراستار برگزیده‌ی نوشته‌های هیدگر به انگلیسی، آمده است. این نوشته از منبع زیر برگردان شده است:

Martin Heidegger, ***Basic Writings,*** ed. David Farrell Krell, London, 1993, pp. 343-346.

یادداشتی کوتاه بر «ساختن باشیدن اندیشیدن»

نوشتهٔ دیوید فارل کرل

«همین که ما چیزی را برابر دیدگان خود، و گوشی برای شنیدن
را در دلِ خود بیابیم، اندیشه رونق می‌گیرد». هَیدگر

کمی بیش از یک سال به مرگ راینر ماریا ریلکه مانده بود، که او شعری را چنین آغاز کرد:

«اکنون، زمان آن رسیده که خدایان برآیند
از چیزهایی که ما در آن‌ها می‌باشیم...»

هَیدگر در برابر چیز به عنوان مؤلفه‌ای فن‌آورانه و ابژه‌ای علمی، چیز به مثابه‌ی مکان را قرار می‌دهد، مکانی که در آن هستی و آشکارگی روی می‌نماید. در اثر هنری، و شاید بیش از همه در شعر، چنین آشکارگی‌ای ضرورتاً تجربه می‌شود. ما در شعر خیلی کمتر متمایل به دستکاری در چیزها هستیم، و یا کمتر آنها را به قالب‌های سنجش کمّی، فنی-علمیِ خودمان فرومی‌کاهیم. برعکس، مابیشتر ترغیب می‌شویم تابه‌چیزها امکان بدهیم که آن سان که هستند، بهستند، و بس‌سویگیِ خود را بنمایانند.

هَیدگر درس گفتار «ساختن باشیدن اندیشیدن» را در گردهم‌آییِ "دارمشتات" درباره‌ی انسان و فضا، در پنجم اوت ۱۹۵۱ ارائه کرد. این

گفتار یکی از گفتارهای سه گانه‌ای است که در اوائل دهه ۱۹۵۰ ارائه شدند، و روشنگر اندیشه‌هایی تازه، اما نه یکسر بیگانه با مسئله‌ی هستی، بودند. این گفتارها یعنی «ساختن باشیدن اندیشیدن»، «چیز» و «انسان شاعرانه می‌باشد»، کمتر زیر سلطه‌ی زبانِ علمی، فنی-فلسفی، و بیشتر متأثر از مجازهای اساطیری و شاعرانه‌اند. هیدگر در آن‌ها در جستجوی درک دیگری از آن «نیروی نجات‌بخش» است که در تعمق در گوهر فن‌آوری به جوشش درمی‌آید، راهی تازه برای بررسی موقعیت انسانی در نسبتِ با چیزها. در رساله‌ای که اینجا متن کامل آن آمده، نکته‌ی آغازین، رابطه‌ی «ساختن»است با «باشیدن» و نوعی اندیشیدن که از توجه به آن رابطه نتیجه می‌شود.

برای متافیزیکِ مدرن، Denken [اندیشیدن] بازنمود ابژه‌ها و بیان گزاره‌ها توسط سوژه است. گزاره‌ی بدیهی، بازنمود آغازی، cogito sum یا «من می‌اندیشم، من هستم»، یا [به آلمانی] ich denke, ich bin است. این واژه‌ی bin همچون واژه‌ی be در زبان انگلیسی از ریشه‌ی هند و ژرمنی bheu آمده، همان طور که واژه‌ی لاتین fui (من بوده‌ام) و لفظ یونانی phuo (به وجود می‌آیم، رشد می‌کنم، به وجود می‌آورم) از این ریشه هستند. ولی، همین واژه‌ها راه را بر لفظِ آلمانی bauen به معنای «بناکردن» گشوده‌اند. ich bin [من هستمِ] دکارتی که در قلمرو گسترش نیافته‌ی res cogitas [چیزهای شناختنی] شناور است، و تمامی چیزهای گسترش‌یافته‌ی خارج از خود را باز می‌نماید، اکنون باید روی زمین ساختن را بیاغازد، و این به معنای باشیدن است، چرا که معنای اصلیِ bauen، wohnen یاروی زمین مستقربودن، کاشتن، معدن کاری، موکاری، و ساختن خانه‌ی روی آن است. (همچنین فعل انگلیسی to be نیز در اصل، به معنای باشیدن در جایی است). خلاصه، به نظر می‌رسد که

اندیشیدن درباره‌ی ساختن و باشیدن، اندیشه را به سوی معنای «هستی» پیش می‌برد. میان رساله‌ی حاضر و اشارات پیشین [هیدگر] به «باشیدن» در «نامه‌ای درباره‌ی انسان‌گرایی» و **هستی و زمان**، رابطه‌ای بنیادین وجود دارد.

بی‌شک میان این شکل پیشرفته‌ی بحث و آنچه پیش‌تر مطرح شده، تفاوت‌هایی وجود دارد. به جای اثر هنری، صحبت از چیزهای «روزمره» در مکان‌های عادی همچون پل‌ها و خانه‌هاست. به جای کشمکش میان جهان و زمین، سخن از چیزی است که حتی از شیوه‌ی مرسوم نگرش ما به چیزها غریب‌تر است. زیرا اینجا، هیدگر «چیز» را به عنوان به هم‌پیوستگیِ آنچه چارگانگی زمین، آسمان، میرایان و خدایان می‌نامد، می‌بیند. هیچ مقدمه‌ای از سوی ما نمی‌تواند آنچه را هیدگر چارگانگی می‌نامد، توضیح دهد. ما فقط می‌توانیم به رساله‌های او درباره‌ی اثر هنری، فن‌آوری، و علم جدید و متافیزیک اشاره کنیم، و یا به آثار دیگران، شعرهای ریلکه و هلدرلین، و سرنمون‌های اساطیری بازگردیم تا شاید شباهت‌ها و شاید تضادهای احتمالی را بیابیم. با پذیرش این خطر که آنچه در رساله‌ی هَیدگر عجیب است حتـی غریب‌تر شود، ما اشارتـی کوتاه در مورد bauen، wohnen یعنی ساختن و باشیدن می‌افزاییم.

wohnen یعنی سکونت داشتن و ماندن، باشیدن در آرامش، راضی بودن. این واژه با کلماتی از قبیل خوگرفتن به جایی یا احساس راحتی کردن در آن ارتباط دارد. این واژه به واژه‌ی آلمانیِ Wonne به معنای شادمانی نیز مربوط است. از نظر هیدگر باشیدن به معنای نحوه‌ی «بودن ما آدمیان روی زمین» است. هستی آدمی به توانِ او در پرورش و حفاظت از زمین، حمایت از آن در برابر بهره‌برداری‌های بی‌رویه، و دفاع از آن در برابر بهتان‌هـای سنت متافیزیک بستگـی دارد. Bauen در اصل خود

phuein را منعکس می‌کند، یعنی به وجود آمدن چیزهایی که در طول زمان از دل خاک به سوی آسمان می‌رویند. آسمان اشارتی است به خدایان که تجلی می‌کنند، و می‌گذرند، و اشارتی در گاهِ رفتن به میرایانی دارند که روی زمین سرخوش‌اند. در ژرفای بی‌پایان این سرخوشی، در سرچشمه‌ی زیستن توأم با آرامش انسان روی زمین، چیزی نهفته است که هیدگر جایی دیگر آن را «دوام هستی در نیستی» خوانده، که از آشکارگی حفاظت می‌کند، و نهان بودگی را ایمن می‌دارد. «هستی» در اصل حضور یک پارچه‌ی چارگانگی زمین، آسمان، خدایان و میرایان را در چیزها در نظر می‌گیرد. گشایش اندیشه به روی این یگانگیِ حاضر در چیزها، به راستی نجات دادن مسئله‌ی هستی است.

ساختن باشیدن اندیشیدن

درآنچه می‌آید، مامی‌خواهیم به‌باشیدن وساختن بیندیشیم. این اندیشیدن درباره‌ی ساختن، به سودای کشفِ مفاهیم معماری نیست، چه رسد به این که بخواهد قاعده‌هایی برای بناکردن وضع کند. این مخاطره‌ی ما در اندیشه، به بناکردن به منزله‌ی یک هنر، یا فن ساختمانی نمی‌نگرد، بل آن را به گستره‌ای باز می‌گرداند که هر چیزی که هست، بدان تعلق دارد. می‌پرسیم:

۱. باشیدن چیست؟

۲. چگونه بناکردن به باشیدن تعلق دارد؟

۱

چنین می‌نماید که ما به باشیدن فقط از راه ساختن دست می‌یابیم. هدفِ ساختن، باشیدن است. با این وجود، هر ساختنی در حکمِ گونه‌ای باش داشتن نیست. پل‌ها، آشیانه‌ی هواپیماها، ورزش‌گاه‌ها، نیروگاه‌های برق، همگی ساختمـان هستند، ولی باش‌ـگاه نیستند. ایستگاه‌هـای قطار و بزرگراه‌ها، سدها و سراهای بازار، همه ساخته شده‌اند، ولی باش‌ـگاه

نیستند. با این همه، تمام این بناها بخشی از قلمرو باش داشتن ما می‌شوند. گستره‌ی این قلمرو شامل همه‌ی این بناها می‌شود، و بنابراین محدود به باش‌ـگاه نمی‌شود. راننده‌ی کامیون در جاده‌ها گویی در خانه‌ی خود است، ولی در آنجا سکونت ندارد. یک کارگر زن در کارخانه‌ی ریسندگی انگار که در خانه‌ی خویش است، اما باش‌ـگاهش آنجا نیست. سرمهندس نیروگاه در هنگام کارگویی در خانه‌ی خود است، ولی در آنجا نمی‌باشد. این بناها آدمی را در خود جای می‌دهند. او در آن‌ها جای می‌گیرد، ولی نمی‌باشد، اگر باشیدن صرفاً به معنای سرپناه داشتن دانسته شود. درکمبود امروزی مسکن، همین حدّ نیزمایه‌ی دلگرمی و خوشحالی است، و راستی هم مجتمع‌های مسکونی سرپناه انسان را تأمین می‌کنند. شاید خانه‌های امروزی خیلی خوب طراحی شده باشند، زندگی در آن‌ها آسان باشد، بسیار ارزان باشند، هوای خوب، نور کافی و آفتاب داشته باشند، اما آیا به راستی، وجود چنین خانه‌هایی می‌تواند ضامن ***باشیدن*** در آن‌ها باشد؟ با این همه آن بناهایی هم که باش‌ـگاه نیستند، تا جایی که درخدمت باش داشتن آدمی‌اند، به سهم خود، به عنوان باش‌ـگاه تعیین می‌شوند. بنابراین، باشیدن، در هر صورت بر هر نوع ساختنی سایه می‌افکند. نسبت میان باشیدن و ساختن، نسبت هدف و وسیله است. ولی، تا جایی که چیزی بیش از این در ذهن‌مان نباشد. باشیدن و ساختن را همچون دو فعالیت مستقل در نظر می‌گیریم، تصوری که از جهتی کاملاً درست است. ولی ، در عین حال، طرح [الگوی] هدف‌ـوسیله، چشم ما را به روی مناسبات بنیادین می‌بندد. چرا که ساختن، تنها وسیله یا راهی برای رسیدن به باشیدن نیست. خودِ ساختن، فی‌نفسه وپیشاپیش، باشیدن است. چه‌کسی این رابه ما می‌گوید؟ چه‌کسی، ملاکی برای سنجش گوهر باشیدن و ساختن به دست می‌دهد؟

آنچه درباره‌ی گوهر یک چیز با ما حرف می‌زند، زبان است؛ به شرط آن که ما نیز گوهر زبان را مد نظر قرار دهیم. بی‌شک، چندی است که گفتارها، نوشته‌ها، و کلام رادیوییِ مهارگسیخته اما هوشمندانه‌ای همه‌ی جهان را فراگرفته است. انسان چنان رفتار می‌کند که گویی خود او شکل دهنده و سرور زبان است، حال آن که، در واقع *زبان* سرور مطلق انسان است. اصلاً چه بسا از خود بیگانگیِ هستیِ گوهرینِ انسان ناشی از تلاش او برای واژگونی *این* رابطه‌ی سلطه باشد. این که ما در هنگام حرف زدن مراقب سخن خود باشیم کاری است بسیار سنجیده، اما این کار تا زمانی که ــ حتی در این مورد ــ زبان برای ما فقط در حکم یک ابزار بیان باشد، گرهی از کار ما نمی‌گشاید. از میان تمام جاذبه‌هایی که ما آدمیان، به سهم خود، کمک می‌کنیم تا به بیان درآیند، زبان والاترین مقام را دارد و همه‌جا امر نخستین است.

پس، bauen [ساختن] به چه معناست؟ لفظ قدیمی آلمانی برای ساختن buan است که به معنای «باشیدن» است، و بر ماندن و «در جایی منزل کردن» دلالت می‌کند. معنای دقیق فعل Bauen یعنی باشیدن یا منزل کردن، دیگر از یاد رفته است. اما ردِ پنهان آن در واژه‌ی آلمانی Nachbar به معنای "همسایه" حفظ شده است. Nachbar [یا همسایه] همان Nashgebur بود، به معنای «باشنده‌ی مجاور»، کسی که در همسایگی می‌باشد. فعل‌های beuron, beuren, büren, buri، همه به معنای باشیدن و باش‌ـگاه هستند. ولی، بی‌شک، لفظ کهن buan نه فقط به ما می‌گوید که bauen [به معنای] ساختن، در حقیقت همان باشیدن است، بل افزون بر این، سرنخی نیز در اختیار ما می‌گذارد که چگونه درباره‌ی باشیدن که بر آن دلالت می‌کند، بیندیشیم. وقتی ما از باشیدن حرف می‌زنیم، معمولاً فعالیتی را در نظر می‌آوریم که انسان همپای بسیاری از فعالیت‌های دیگر

انجام می‌دهد. ما اینجا کار می‌کنیم و آنجا می‌باشیم. ما صرفاً باشنده‌ی جایی نمی‌شویم ــ چون این کار می‌تواند عدم فعالیت واقعی باشد ــ ما درگیر حرفه‌ای می‌شویم، کاری می‌کنیم، مسافرتی می‌رویم، و در بین راه سرپناهی می‌جوییم، گاه اینجا، گاه آنجا. Bauen در اصل یعنی باشیدن. هرجا که لفظ Bauen همچنان به‌معنای اصلی خودش به کار می‌رود، هم زمان این را نیز مشخص می‌کند که گوهر باشیدن تاکجا می‌رود. به این معنا که واژه‌های beo, bhu, buan, bauen، همگی همان لفظ bin [یعنی واژه‌ی آشنای «بودن»] در شکل‌های تصریف شده‌ی زیر هستند: ich bin، من هستم، du bist، تو هستی، و حالتِ امری آن Bis، باش.[18] بنابراین، معنای ich bin چیست؟ لفظ قدیمی Bauen که bis از آن ریشه گرفته است، پاسخ را فراهم می‌آورد: ich bin و du bist یعنی من می‌باشم، تو می‌باشی. آن شیوه‌ای که تو هستی و من هستم، شیوه‌ای که ما آدمیان روی زمین هستیم، bauen یا همان باشیدن است. انسان بودن، یعنی موجودی میرا بودن روی زمین. اما لفظِ قدیمی bauen که بنا به آن انسان تا جایی هست که می‌باشد، در عین حال به معنای زنده نگاه داشتن، محافظت کردن ، حفظ کردن و تیمار داشتن و به ویژه به معنای کِشتنِ زمین، و کاشتن تاک نیز بود. چنین ساختنی تنها مراقبت می‌کند، مراقبت بر رشدی که به دلخواهش به بار بنشیند. ساختن به معنای محافظت کردن و به ثمر رساندن دیگر به معنای ساختنِ چیزی نیست. در حالی که برای مثال در ساختن کشتی یا ساختن معبد، محصول ساخته می‌شود. اینجا، ساختن در مقابلِ کِشتن، بناکردن است. هر دو وجه ساختن، یعنی ساختن به مثابه‌ی کِشتن (به لاتین

۱۸. این واژه‌ها، همه، از تبار هندواروپاییِ Bhu مشتق شده اند، که معنایش «بودن» است. واژه‌ی فارسیِ«بودن» وشکل‌های‌کهنِ «بود» و«بودش» نیزازهمان Bhu می‌آیند. دراین مورد بنگرید به یادداشت محمد معین بر واژه‌ی «بودش» در: برهان قاطع، تهران، ۱۳۶۱. ج ۱۷ ص ۳۱۴. (م).

(Cultura, Colere)، و بناکردن به عنوان برافراشتن بناها (Aedificare) در معنای اصلی ساختن یعنی باشیدن جای می‌گیرند. اما ساختن در مقام باشیدن، یعنی در مقام هستی روی زمین، در شمار تجربه‌ی هر روزه‌ی آدمیان قرار می‌گیرد که از همان آغاز امری عادی است. چنان که زبان ما این مضمون را به خوبی بیان می‌کند: ما روی زمین می‌باشیم، زمین باش-گاه است. به همین دلیل ، این امر در پس شکل‌های مختلفِ تحققِ باشیدن ــ یعنی فعالیت‌هایی چون کشت و کار و ساختمان سازی ــ قرار می‌گیرد. این فعالیت‌ها، بعدها زیر عنوانِ bauen به معنای ساختن ظاهر می‌شوند و موضوع ساختن را یکسره به خود منحصر می‌کنند. بدین گونه، معنای راستین bauen یعنی باشیدن به فراموشی سپرده می‌شود.

درنگاه‌نخست، این رویداد چیزی جزتحولی درمعنای‌الفاظ نمی‌نماید. اما در حقیقت موضوع مهمی در پس آن پنهان شده است: باشیدن همچون هستیِ انسانی تجربه نمی‌شود، و هرگز به عنوان ویژگی اصلی هستی انسانی در نظر گرفته نمی‌شود.

این که زبان، به نحوی، معنای اصلی واژه‌ی bauen را که همان باشیدن است، پس می‌زند، خود گواهی است بر اصالت این معنا. چرا که در گفتگو معنای اصیل واژه‌های بنیادین زبان به سادگی به نفع معناهای ظاهری به دست فراموشی سپرده می‌شود. آدمی هنوز به این فکر نیفتاده که در راز و رمز این فراشد تعمق کند. زبان کلامِ بی‌پیرایه و والای خود را از انسان دریغ می‌کند. اما از این رهگذر ندای آغازین آن گنگ نشده، تنها خاموش مانده است. هر چند که آدمی به این خاموشی اعتنایی ندارد.

اما، اگر ما به آنچه زبان در واژه‌ی bauen می‌گوید گوش سپاریم، سه چیز می‌شنویم:

۱. ساختن، به راستی باشیدن است.

۲. باشیدن شیوه‌ی بودن میرایان روی زمین است.

۳. ساختن به مثابه‌ی باشیدن، به دو صورت بازنموده می‌شود: کِشتنِ رویدنی‌ها و برافراشتن بناها.

اگر ما درباره‌ی این واقعیت سه گانه بیندیشیم، سرنخی پیدا می‌کنیم که متوجه نکته‌ی زیر می‌شویم: تاوقتی که ما در نظر نداشته باشیم که هر نوع ساختنی در بنیان خود همان باش داشتن است، حتی نمی‌توانیم آن طور که شاید و باید درباره‌ی گوهر ساختن ساختمان‌ها ***سؤال کنیم***، چه رسد به این که دراین مورد حکم صادر کنیم. ما به این خاطر که ساخته‌ایم، نمی‌باشیم، بل ما به این خاطر می‌سازیم و ساخته‌ایم که می‌باشیم، زیرا ما ***باشندگانیم***. ولی گوهر باشیدن چیست؟ بگذارید بار دیگر به آنچه زبان به ما می‌گوید گوش سپاریم. واژه‌ی قدیمی ساکسونی wuon، و واژه‌ی گوتیکِ wunian، همچون واژه‌ی قدیمی bauen به معنای "ماندن"، "در جایی زندگی کردن" هستند. اما واژه‌ی گوتیک wunian این امر را که این ماندن چگونه تجربه می‌شود، با صراحت بیشتری بیان می‌کند. wunian یعنی "آرامش داشتن"، "به آرامش رسیدن" و "در آرامش باقی‌ماندن". واژه‌ی آلمانی آرامش یعنی friede، به معنای آزاد است (das ،das fereie) frye، و واژه‌ی fry به معنای از آسیب و خطر مصون ماندن، از چیزی در امان بودن، محفوظ بودن. و آزاد ساختن در واقع، یعنی آسیب نزدن. معنای آسیب نزدن فقط این نیست که به آن کس که «در امانش می‌داریم» آسیب نمی‌رسانیم. آسیب نرساندنِ راستین امری است **مثبت**، و زمانی روی می‌دهد که ما چیزی را از پیش به حال خود رها کنیم، زمانی که آن را به هستی گوهری‌اش بازمی‌گردانیم، زمانی که آن را در آرامش مطلق رها می‌کنیم. باشیدن یا در آرامش بودن، به معنای آرامش داشتن در آزادی و

مصونیّت است، در فضایِ آزادی که هر چیز را در گوهرش حفظ می‌کند. ***ویژگی اصلی باشیدن همین آسیب نرساندن و حفاظت است.*** این ویژگی بر کل گستره‌ی باشیدن سایه افکنده است. این گستره، همین که به یاد بیاوریم که بشریت وابسته به باشیدن است، خود را آشکار می‌کند. در واقع، باشیدن به معنای ماندن میرایان بر روی زمین است.

اما «بر روی زمین» پیشاپیش به معنای «زیر آسمان» است. این هر دو به معنای «ماندن در پناه خدایان» و نیز در بر دارنده‌ی گونه‌ای «تعلق هستی انسان‌ها به یکدیگر»اند. بر پایه‌ی وحدتی *ازلی*، این چهار چیز ـ زمین، آسمان، خدایان، و میرندگان ـ همه یکی و از آنِ هم می‌شوند.

زمین، سرچشمه‌ی نعمت، رشد، باروری، گستره‌ای سرشار از سنگ و آب، و منشاء گیاه و حیوان است. وقتی از «زمین» سخن می‌گوییم، پیشاپیش هر سه چیز دیگر را هم در ذهن داریم، ولی به یگانگی ناب این چهار نمی‌اندیشیم.

آسمان، مسیر حرکت خورشید، مسیر ماه و اهله‌ی آن است، جایگاه درخشش این سو و آن سوی ستارگان، فصل‌های سال و دگرگونی‌های آن‌هاست، فلق و شفقِ روز، سیاهی و ظلمت شب، اعتدال و نامساعدیِ هوا، گردش‌گاه ابرها، و ژرفای لاجوردیِ اثیر است. وقتی از آسمان سخن می‌گوییم، پیشاپیش هر سه چیز دیگر را هم در ذهن داریم، ولی به یگانگی ناب این چهار نمی‌اندیشیم.

خدایان، پیام آورانِ اشارت‌گرِ ربانیّت‌اند. خدا، به واسطه‌ی قدرت قدسی‌اش در حضورش تجلی می‌کند، یا در نهان‌گاهش می‌نشیند. وقتی از خدایان سخن می‌گوییم پیشاپیش هر سه چیز دیگر را هم در ذهن داریم، ولی به یگانگی ناب این چهار نمی‌اندیشیم.

میرایان، آدمیان‌اند. آنان میرا خوانده می‌شوند، چرا که می‌توانند

بمیرند. مردن یعنی توانایی مرگ به مثابه‌ی مرگ. فقط انسان می‌میرد، و آن هم به گونه‌ای مدام، تا زمانی که او روی زمین، زیر آسمان، در پناه خدایان است. وقتی از میرایان سخن می‌گوییم پیشاپیش هر سه چیز دیگر را هم در ذهن داریم، ولی به یگانگی ناب این چهار نمی‌اندیشیم.

یگانگی ناب این چهار را ***چارگانه*** می‌خوانیم. میرایان چون ***می‌باشند*** در چارگانه جای‌دارند. اما، ویژگی‌اصلیِ باشیدن، آسیب‌نرساندن و محافظت کردن است. میرایان به شیوه‌ای می‌باشند که این چارگانه را در گوهر ناآشکارش حفظ می‌کنند. بنابراین،این حفاظتی‌که "می‌باشد" چارگانه است.

میرایان چنان می‌باشند که زمین را نجات دهند ــ البته «نجات» بنا به معنای قدیمی‌اش که هنوز برای لسینگ آشنا بود. نجات دادن صرفاً به معنای از خطر رهانیدن نیست. نجات دادن، دقیقاً، به معنای سوق دادنِ یک چیز به سوی گوهر آن است. نجاتِ زمین از رها کردن آن، و از بهره‌برداری و حتی از فرسایش آن فراتر می‌رود. نجاتِ زمین، سروری بر آن و به زیر فرمان کشیدنش نیست، که این فقط گامی با چپاول بی‌حدّ و مرز فاصله دارد.

میرایان چنان می‌باشند که آسمان را هم چون آسمان بپذیرند. آنان سیر خورشید وماه را، ومسیر ستارگان را، و برکت و دریغ فصول را به خودشان وامی‌گذارند. آنان نه شب را به روز می‌گردانند، و نه روز را به ناآرامی‌ای ستوهنده.

میرایان چنان می‌باشند که خدایان را همچون خدایان چشم‌انتظار بمانند. امیدوارانه با تکیه برخدایان حوادث غیرمترقبه را تاب می‌آورند. چشم‌انتظارِ خبرِ رسیدن آنان می‌مانند، و در مورد علائمِ غیبتِ ایشان خطا نمی‌کنند. آنان خدایان خود را برای خود نمی‌سازند، و بت‌ها را نمی‌پرستند. در ژرفای بدبختی چشم به راهِ بختی پس‌زده می‌مانند.

میرایان چنان می‌باشند که هستی گوهرین خود را ــ هستی‌شان که تواناست به مرگ همچون مرگ ــ به عمل و کاربرد این توانایی آشنا کنند، تا آنجا که مرگی نیک فرارسد. آشنایی میرایان با گوهر مرگ، به هیچ رو به معنای این نیست که مرگ ، به مثابه‌ی نابوده‌ای تهی، هدف قرار گیرد؛ و نیزبه معنای تیره وتارکردنِ باشیدن، به واسطه‌ی نگاه خیره‌ی کورکورانه‌ای به سوی پایان نیست.

در نجات زمین، در پذیرش آسمان، در چشم انتظاری خدایان، در آشنایی میرایان، باشیدن به سان حفاظتی چارگانه از چارگانگی روی می‌نماید. آسیب نرساندن و محافظت کردن به این معناست که چارگانگی را در گوهرش زیر چتر مراقبت خود قرار دهیم. آنچه در سایه‌ی مراقبت خود درمی‌آوریم ، باید ایمن بماند. ولی، اگر باشیدن از چارگانگی محافظت کند، گوهر آن را کجا نگه می‌دارد؟ چگونه میرایان باش داشتنِ خود را به سان یک محافظت می‌سازند؟ میرایان هرگز توانایی این کار را نمی‌داشتند، اگر باش داشتن صرفاً ماندن روی زمین، زیر آسمان، پیش روی خدایان، و درمیانِ دیگر میرایان بود. بلکه، باشیدن، خود، همواره ماندن با چیزهاست. باشیدن به مثابه‌ی محافظت، چارگانگی را چنان حفظ می‌کند که میرایان با آن می‌مانند: در چیزها.

با این همه، ماندن با چیزها، صرفاً چیز پنجمی وابسته به این محافظتِ چارگانه نیست. برعکس، ماندن با چیزها یگانه راهی است که در آن، ماندنِ چارگانگی در دلِ چارگانگی در هر زمان در یگانگیِ ناب به انجام می‌رسد. باشیدن، چارگانگی را با گرد آوردنِ گوهر آن در چیزها محافظت می‌کند. ولی چیزها ***فقط هنگامی*** از چارگانگی محافظت می‌کنند که خود بتوانند همچون چیزها در گوهر خود باشند. این امر چگونه روی می‌دهد؟ از این راه که میرایان از چیزهایی رو به رشد مواظبت می‌کنند و آن‌ها را

پرورش می‌دهند و به ویژه چیزهایی را که نمی‌رویند، می‌سازند. کِشتن و بناکردن، همان ساختن به معنای دقیق‌تر آن است. *باشیدن*، تا آنجا که چارگانگی را در چیزها حفظ می‌کند ، همچون همین حفاظت، *ساختن* است. به این ترتیب، ما به سوی پرسش دوم رهسپار می‌شویم.

۲

ساختن چگونه به باشیدن تعلق دارد؟

پاسخ به این پرسش، برای ما این نکته را روشن خواهد کرد که ساختن، با توجه به نحوه‌ی فهم ما از گوهرِ باشیدن، واقعاً چیست. در مورد ساختن ما خود را به مفهوم ساختنِ چیزها محدود می‌کنیم، و می‌پرسیم: یک چیز ساخته شده چیست؟ شاید یک پل نمونه خوبی برای این تأمل باشد.

یک پل، «آسوده و مستحکم» بر فراز رودخانه، تاب می‌خورد. این پل تنها دو ساحلِ پیش‌بوده را به هم متصل نمی‌کند. دو کناره‌ی رود، فقط وقتی چون کناره نمایان می‌شوند که پل از روی رودخانه بگذرد. به طور خاص، این پل است که سبب می‌شود که این دو ساحل این سو و آن سو قرار گیرند. پل یک جانب را در برابر جانب دیگر قرار می‌دهد. چنین هم نیست که کناره‌های رود به‌سانِ نوارهای مرزی بی‌اهمیت، در خشکی، در امتداد رود ادامه داشته باشند. پل، از طریق کناره‌ها، پهنه‌ی چشم‌اندازِ هر دو سو را به رودخانه می‌آورد. پل، رودخانه و ساحل و خشکی را همسایه‌ی هم می‌کند. پل، زمین را همچون چشم‌انداز، دورتادور رودخانه *گرد می‌آورد*. بدین سان، پل رودخانه را از میان علفزاران راه می‌برد و همراهی می‌کند. پایه‌های پل که بر فراز بستر رودخانه آرمیده‌اند،

نگهدارنده‌ی نوسان‌های تاق‌های پل هستند، تاق‌هایی که امکان می‌دهند تا جریان آب مسیر خود را طی کند. جریان آب آرام و شادمانه پیچ و تاب می‌خورد. سیلاب‌های آسمانی، چه به دلیل توفان، چه به دلیل آب شدن برف‌ها می‌توانند با امواجی سهمگین با شتاب از کنار پایه‌ها بگذرند. پل همواره آماده‌ی رویارویی با آب و هوای نامساعد و طبیعت ناپایدار آن است. حتی آنجا که پل رودخانه را می‌پوشاند، جریان آب را با گذر لحظه‌ای از زیر تاق‌های قوسی به سوی آسمان می‌کشاند و باز دوباره آن را رها می‌کند.

پل امکان می‌دهد تا رودخانه به راهش برود، و در همان حال راه آن را بر میرایان می‌گشاید تا بتوانند از این کناره به آن کرانه بروند و بیایند. نقش پل بسیار متنوع است. پلِ شهری محوطه‌ی کاخ را به میدان کلیسای جامع متصل می‌کند. پل رودخانه‌ای در نزدیکی یک شهرستان امکان آمد و شد گاری‌ها و درشکه‌ها را به روستاهای اطراف میسر می‌کند. پل‌های سنگی قدیمی، پل‌های کوچک و محقر نهرها، امکان می‌دهند تا گاری‌ها خرمن را از کشتزارها به روستاها منتقل کنند، یا گاری‌های دستی الوار را از کوره‌راه‌های مزارع به جاده ببرند. پل‌های بزرگراه‌ها، جزء جداناشدنیِ شبکه راه‌های دور است، و برای بازدهیِ حداکثر طراحی و ساخته شده‌اند. پل، همواره، و در اَشکالِ متفاوت خود، راه‌های طولانی و پرشتاب رفت و آمد آدمی را می‌سازد تا آنان بتوانند راه به سواحل دیگر ببرند، و در نهایت به مثابه‌ی میرایان به دیگر سو برسند. پل، زمانی، با تاقی بسیار بلند، زمانی دیگر، با تاقی کوتاه، از فراز دره‌های ژرف و رودخانه می‌جهد. خواه میرایان این جهش‌های مسیر پل‌ها را به یاد بسپارند، خواه از یاد ببرند که آنان، همواره خودشان درمسیرشان به‌سوی واپسین‌پل، عملاً تلاش می‌کنند تا بر آنچه نزد همه‌ی آن‌ها رایج و رو به ویرانی است چیره شوند،

تا خود را به پیشگاه تمامیّت خدایان برسانند. پل، *گرد هم می‌آورد*، همچون راهی که می‌گذرد از پیشگاه خدایان ـ خواه ما آشکارا به حضورشان بیندیشیم و شکرگذار آن باشیم، مثلاً در تصویر قدیس [حامی] پل، و خواه حضور خدایی نافهیمده بماند یا حتی یکسره کنار گذاشته شود.

پل، به شیوه‌ی خاص خود، آسمان و زمین، خدایان و میرایان را در خود *گرد هم می‌آورد*.

به اعتبار واژه‌ای قدیمی در زبانِ ما، گرد هم آوردن «چیز» خوانده می‌شود. در واقع، پل همچون گردآورنده‌ی امر چارگانه‌ای که پیش‌تر وصف کردیم، یک «چیز» است. شکی نیست که مردم عادی پل را اساساً و *صرفاً* یک پل می‌دانند. پس از آن، گاهی ممکن است پل بیانگر چیزهای بسیار دیگری شود، و به عنوان چنین بیانی، می‌تواند به یک نماد تبدیل شود. برای نمونه، آن چیزها که پیش‌تر از آن‌ها یاد کردیم. ولی پل، اگر به راستی یک پل باشد، هرگز در وحله‌ی نخست یک پل و سپس یک نماد نیست. پل، اگر واقعاً یک پل باشد، هر چقدر هم که کوچک باشد، نخست منحصراً یک نماد است. به این معنا که بیانگر چیزی است که مطلقاً به او تعلق ندارد. اگر پل را دقیقاً در این معنا در نظر بگیریم، هیچ گاه به عنوان یک بیان مطرح نخواهد شد. پل یک چیز است، و فقط همین یک چیز است. «فقط»؟ در مقام یک چیز، چارگانه را گرد می آورد.

اندیشه‌ی ما، بی‌تردید، دیرزمانی است که به *کوچک شمردن* گوهر چیزها عادت کرده است. در نتیجه، در سیر اندیشه‌ی غرب، چیز چون x «ناشناخته»‌ای نشان داده می‌شود که خواص محسوسی دارد. البته از این دیدگاه، هر آنچه *پیشاپیش به گوهر گردهم‌آورانه‌ی این چیز تعلق دارد*، به عنوان چیزی جلوه می‌کند که بعدها به آن نسبت داده شده است. با این همه، اما، پل اگر یک چیز نباشد هرگز نمی‌تواند صرفاً یک پل باشد.

شکی نیست که پل در نوع خود **منحصر به فرد**است، زیرا چارگانه را چنان گرد هم می‌آورد که ***جایی*** برای آن فراهم گردد. اما فقط چیزی که ***خود یک مکان باشد*** می‌تواند برای یک جا فضایی ایجاد کند. مکان، پیش از آن که پل باشد، وجود ندارد. پیش از این که پل برپا شود، البته، در امتداد رود جاهایی وجود دارد که می‌تواند به وسیله‌ی چیزی اشغال شود. ولی یکی از آن‌ها به ***شکرانه‌ی پل*** مکان می‌شود. به این ترتیب، این پل نیست که نخست، در مکانی که برای آن وجود دارد، برپا شود. بلکه، این مکان است که فقط به اعتبارپل به وجود می‌آید. پل یک چیز است،گرد‌آورنده‌ی چارگانه، ولی به نحوی که جایی برای چارگانه فراهم کند. این جا به محل‌ها و راه‌هایی که فضایی برایشان تأمین شده، تعیّن می‌بخشد.

فقط چیزهایی که به این نحومکان باشند، فضاهایی را فراهم می‌آورند. این که واژه‌ی ما برای «فضا» (Raum) بر چه امری دلالت می‌کند، در معنای قدیمش یعنی Rum دیده می‌شود. یعنی محلی که برای منزل کردن اختصاص یافته است. هر فضایی چیزی است که به آن جایی داده شده باشد، به چیزی اختصاص یافته باشد، یعنی درون حدّ و مرزی باشد. و آن را به زبان یونانی *περασ* [Peras] می‌گویند. حدّ و مرز آن نیست که انتهای چیزی را مشخص کند، بل چنان که یونانیان واقف بودند، حدّ و مرز چیزی است که از آن، چیزی ***آشکارگی گوهرینش را می‌آغازد***. ازاین روست که این مفهوم Horismos، افق، حد و مرز است. فضا در گوهر خود، چیزی است که برایش جایی باز شده است، امری است که در محدوده اش، رها شده است، چیزی که برایش جایی باز شده، و همواره به اعتبار یک مکان همچون یک پل پذیرفته شده، پیوند داده شده وگرد هم آمده است. بدین ***سان فضاها هستی گوهرین خود را ازمکان به دست می‌آورند، و نه از «فضا».***

اکنون، چیزهایی راکه مانند مکان ها، جایگاهی [قرارگاهی] دارند،

ساختمان می‌خوانیم. آن‌ها چنین نام می‌گیرند، زیرا در فراشدی از فعالیت ساختمانی درست می‌شوند. ولی این درست کردن ـ ساختن ـ از چه نوع باید باشد؟ به این مسئله وقتی پی می‌بریم که نخست گوهر چیزهایی را شناخته باشیم که خود در فراشد درست کردن‌شان، مستلزم ساختن باشند. این چیزها، مکان هایی هستند که جایگاهی برای چارگانگی فراهم می‌آورند، جایگاهی که برای هر مورد، فضایی را فراهم می‌کند. نسبتِ میان مکان و فضا، در گوهر این چیزها، از آن جهت که مکان‌اند، نهفته است، ولی نسبت مکان با انسانی که در آن مکان زندگی می‌کند نیز جز این نیست. ازاین رو، ما اکنون می‌کوشیم تا گوهر این چیزها را که ساختمان می‌خوانیم، با تأملی که می‌آید، روشن کنیم.

از یک سو، این پرسش مطرح می‌شود که نسبتِ میانِ مکان و فضا چیست؟ و از سوی دیگر این که نسبت میان انسان و فضا چیست؟

پل یک مکان است. پل از این حیث فضایی را فراهم می‌آورد که در آن زمین و آسمان، خدایان و میرایان، جای می‌گیرند. فضایی که پل ایجاد می‌کند شامل مکان‌های متعدد دور یا نزدیک به پل می‌شود. با این همه، این مکان‌ها را باید صرفاً موضع‌هایی دانست که بین آن‌ها فاصله‌ی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد. لفظِ فاصله که به یونانی *Σταδιον* (Stadion) می‌شود که همواره جا و مجالی دارد که با مواضع محض برای او ساخته شده است. فضایی که این چنین با مواضع ساخته می‌شود، فضایی است خاص. مانند فاصله یا stadion، این فضا همانی است که واژه‌ی لاتین Stadion معنا می‌دهد: یک spatium، فضای میانی یا فاصله. در نتیجه، نزدیکی و دوری میان آدم‌ها و چیزها می‌تواند صرفاً فاصله باشد. صرفاً فاصله‌ی فضاهای میانی. حال، درفضایی که صرفاً به‌عنوان Spatium نشان داده می‌شود، پل به عنوانِ صرفِ «چیزی» در موضعی نمایان خواهد شد،

موضعی که می‌تواند هر زمان، به وسیله‌ی چیزی دیگر اشغال شود یا با یک علامت صرف جایگزین شود. افزون بر این، بُعدهای ارتفاع، عرض و عمق را می‌توان از فضایی که به عنوان فاصله تعریف می‌شود، انتزاع کرد. حاصل چنین انتزاعی را ما به عنوان خمینه‌ی محض سه بعد تعریف می‌کنیم. ولی فضایی که این خمینه می‌سازد، دیگر به وسیله‌ی فاصله تعیین نمی‌شود، دیگر یک Spatium نیست، بل اکنون فقط Extensio یعنی امتداد است. ولی فضا به عنوان Extensio را نیز باز می‌توان از راه یک انتزاع دیگر به نسبت‌های تحلیلی-جبری تبدیل کرد. فضایی که با تشکیل چنین نسبت هایی ممکن می‌گردد عبارت است از امکانِ پی ریزیِ کاملاً ریاضیِ خمینه‌هایی که می‌توانند شمار دلبخواهی بُعد داشته باشند. فضایی راکه در این روال ریاضی فراهم می‌آید، می‌توان «فضا» خواند، دقیقاً خود فضا. اما فضا در این معنا، یعنی «فضا»ی محض، دیگر هیچ فضا و مکانی را دربرنمی‌گیرد. ما هرگز نمی‌توانیم در آن هیچ مکانی، یعنی چیزهایی همچون یک پل بیابیم. با این همه درست برعکس، در فضاهایی که ناشی از مکان‌ها هستند، فضا همواره به منزله‌ی فاصله وجود دارد، و در دلِ همین فاصله، باز فضا همچون امتداد محض حضور دارد. Spatium و Extensio همیشه امکان آن را می‌دهند تا بتوان چیزها و آنچه را بر اساس فضا ایجاد شده‌اند بنا بر فاصله، طول و جهت اندازه گرفت و مقدارشان را محاسبه کرد. ولی، به رغم این واقعیت که آن‌ها را به گونه‌ای عام در مورد هر چیزی که امتداد داشته باشد، می‌توان به کار برد، به هیچ وجه نمی‌توان اندازه‌های عددی را بنیاد گوهر فضاها و مکان هایی ساخت که به یاری ریاضیات قابل اندازه‌گیری هستند. در اینجا مجال پرداختن به این نکته نیست که چگونه حتی فیزیک جدید هم به اجبارِ خودِ واقعیت‌ها ناگزیر شد تا محیطِ فضای کیهانی را به عنوان وحدت

میدانی نمایش دهد که به واسطه‌ی جسم به عنوان محوری پویا مشخص می‌شود.

فضاهایی که ما هر روزه از میان‌شان می‌گذریم، از مکان‌ها شکل گرفته‌اند. گوهر این مکان‌ها در چیزهایی همچون ساختمان‌ها نهفته است. اگر ما به این نسبت‌های میانِ مکان و فضاها، میان فضاها و فضا توجه کنیم، سرنخی به دست می‌آوریم که به ما یاری می‌کند تا درباره‌ی نسبت میان انسان و فضا بیندیشیم.

هنگامی که ما از انسان و فضا حرف می‌زنیم، چنین به نظر می‌رسد که انسان در یک سو ایستاده، و فضا در سویی دیگر. ولی، فضا امری نیست که در برابر انسان قرار گیرد. فضا نه شیئی خارجی است و نه تجربه‌ای درونی. چنین نیست که آدمیانی وجود داشته باشند و بر فراز آنان، فضایی باشد. زیرا وقتی می‌گوییم «یک انسان»، و در گفتن این کلام به هستنده‌ای می‌اندیشیم که به گونه‌ای بشری می‌زید ــ یعنی کسی که می‌باشد ــ آنگاه با بیانِ نام «انسان» پیشاپیش باشندگی او را هم در درون چارگانگی میان چیزها می‌نامیم. حتی هنگامی که ما خود را به آن چیزها ربط می‌دهیم، چیزهایی که در دسترس ما قرار ندارند، باز با خود آن چیزها هستیم. برخلاف آنچه در کتاب‌های درسی آمده است، ما چیزهای دوردست را صرفاً در ذهن‌مان بازنمایی نمی‌کنیم، به طوری که فقط بازنمود ذهنی آن‌ها به عنوان جایگزین خود چیزها در ذهن ما قرار گیرند. اگر همه‌ی ما، هم اکنون، از همین جایی که در آن قرار داریم، به پل قدیمی در هیدلبرگ بیندیشیم، این اندیشیدن به آن مکان صرفاً تجربه‌ی درونیِ افرادی که اینجا حاضرند نیست، بلکه به گوهر اندیشیدنِ ما به آن پل تعلق دارد و این اندیشیدن **در خود** از دور ***تا*** آن مکان ***امتداد می‌یابد***. از این نقطه، از همین جا، ما در آنجا قرار می‌گیریم، روی پل. ما به هیچ رو، در یک

محتوای بازنمودی در آگاهی خود نیستیم. درست از همین جا، ما شاید به آن پل، و به راهی که برای عابران خود می‌گشاید، نزدیک‌تریم تا عابرانی که هر روزه از پل بی‌اعتنا برای گذر از رودخانه استفاده می‌کنند. فضاها، و میان آنها آن فضا به معنای دقیق کلمه ــ «فضا» ــ همواره پیشاپیش برای میرایان که در آن جای می‌گیرند، فراهم می‌آیند. فضاها به واسطه‌ی این واقعیت گشوده می‌شوند که به مکانِ باشندگی آدمی تبدیل می‌شوند. این سخن که میرایان *هستند*، به این معناست که آنان در *باشیدن* خود به واسطه‌ی بودن در میان چیزها و مکان‌ها، در فضا امتداد می‌یابند. و فقط به این دلیل که میرایان درگوهر خود منتشر می‌شوند و در فضا امتداد می‌یابند، می‌توانند فضاها را بپیمایند. ولی، در گذر از میان فضاها، ما از ایستادن بر آن‌ها دست نمی‌کشیم. بل، ما همواره به نحوی از دلِ فضاها می‌رویم که با ماندنِ مدام، در مکان‌ها و چیزهای دور و نزدیک پیشاپیش آن فضاها را تحمل می‌کنیم. وقتی من به سویِ درِ تالارِ سخنرانی می‌روم، پیشاپیش آنجا هستم، و اصلاً نمی‌توانستم به سوی آن بروم، اگر چنان نباشم که گویی هم اکنون در آنجایم. من هرگز فقط در اینجا نیستم، همچون این جسم خلاصه شده در خود. بل، من آنجا هستم. یعنی، پیشاپیش در فضای اتاق منتشر شده‌ام، و فقط از این راه می‌توانم از آن بگذرم.

حتی زمانی که میرایان به «درون» بازمی‌گردند و متوجه‌ی خود می‌شوند، این تعلق خود به چارگانگی را فراموش نمی‌کنند. هنگامی که، به قول معروف، به خود می‌آییم و به خویشتن‌مان می‌اندیشیم، از چیزها به سوی خودمان بازمی‌گردیم، بی آن که لحظه‌ای حتی، بودنمان در دل چیزها را از کف بدهیم. به راستی، از کف دادن رابطه با چیزها، که در حالت‌های افسردگی پیش می‌آید، یکسر ناممکن می‌بود، اگر این حالت چنان که

هست، حالتی بشری نمی‌بود: حالت ماندن با چیزها. صرفاً اگر این نوع بودن خصلت نمای انسان باشد، چیزهایی که ما میان آن‌هاییم، از سخن گفتن *بازمی‌مانند*، و دیگر دل مشغولی ما **نخواهند بود**.

رابطه‌ی آدمی با مکان‌ها، و از راه مکان‌ها با فضاها، ذاتیِ باشندگی اوست. رابطه‌ی انسان با فضا چیزی جز باشیدن، به معنای گوهرینِ آن، نیست.

وقتی ما به شیوه‌ای که از آن یاد شد، درباره‌ی رابطه‌ی میانِ مکان و فضا، و نیز به نسبتِ میانِ انسان و فضا می‌اندیشیم، پرتوی بر گوهر چیزهایی که مکان‌هایند و ما ساختمان می‌خوانیم‌شان، می‌تابد.

پل، چیزی از این نوع است. مکان اجازه می‌دهد که یگانگی ساده‌ی آسمان و زمین، خدایان و میرایان با تدارک دیدن جایی در درون فضاها، به آن‌ها وارد شوند. مکان برای چارگانگی به مفهومی یگانه راه می‌گشاید. مکان چارگانگی را **می‌پذیرد** و آن را **مستقر می‌کند**. این هر دو ـ راه گشودن به معنای پذیرفتن، و به معنای مستقر کردن ـ لازم و ملزوم یکدیگر هستند. مکان به عنوان فضاسازی دوگانه، سرپناهِ چارگانگی است، و به همین ترتیب، خانه‌ی آن است. چیزهایی همچون مکان‌ها زندگی آدمیان را جا و پناه می‌دهند. چیزهایی از این دست خانه‌اند، هر چند ضرورتاً باش‌ـگاه در معنای دقیق آن نباشند.

درست کردن چنین چیزهایی ساختن است. گوهرِ چنین ساختنی با ویژگی چیزهایی از این دست همخوان است. این مکان‌ها هستند که به فضاها امکان حضور می‌دهند. از این روست که ساختن، به اعتبار احداث مکان‌ها، بنیاد نهادن و پیوند دادن فضاهاست. از آنجا که ساختن مکان‌ها را ایجاد می‌کند، پیوند دادن فضاهای این مکان همراه با خود، ضرورتاً مفهوم فضا را به عنوان Spatium و به عنوان Extensio به درونِ ساختار

چیزانه‌ی ساختمان‌ها می‌آورد. اما ساختمان هرگز مستقیماً یا به طور غیرمستقیم به فضای «ناب» شکل نمی‌دهد. با وجود این، از آنجا که ساختن، چیزها را به مثابه‌ی مکان ایجاد می‌کند، از هرگونه ریاضی یا هندسه‌ای به گوهر فضاها و به سرچشمه‌های اصلی «فضا» نزدیک‌تر است. ساختن مکان‌هایی را برمی‌افرازد که فضا وجایی را برای چارگانگی ایجاد می‌کنند. ساختن در کار برافراشتن مکان‌ها از یگانگی ساده‌ای که در آن زمین و آسمان، خدایان و میرایان به یکدیگر تعلق می‌یابند رهنمود می‌گیرد. چارگانگی برای هر نوع گذر یا اندازه‌گیریِ فضاها معیاری به دست ساختن می‌دهد، فضاهایی که در هر مورد به واسطه‌ی مکان‌هایی که احداث شده‌اند، فراهم آمده‌اند. ساختمان‌ها از چارگانگی محافظت می‌کنند. آن‌ها چیزهایی هستند که به روش خاص خود از چارگانگی محافظت می‌کنند. محافظت از چارگانگی، نجاتِ زمین، پذیرش آسمان، انتظار خدایان، و راهبری میرایان گوهرِ ناب ساختن است. باری بدین شیوه، ساختمان‌های اصیل به گوهر باشیدن شکل می‌دهند، و چنین آشکارگی بنیادینی را منزل می‌دهند.

ساختنی که چنین توصیف شود، باشانیدنی متمایز خواهد بود. اگر ساختن در واقع چنین باشد، پیشاپیش به فراخوانِ چارگانگی پاسخ داده است. هر نوع طراحی‌ای بر این پاسخ‌گویی استوار می‌ماند، و طراحی، به سهم خود برای این طراح محوطه‌ی مناسب طرح‌هایش را ایجاد می‌کند.

به محض این که ما بکوشیم تا درقالبِ باشانیدن به گوهرِ ساختمان‌های سودمند بیندیشیم، با وضوحِ بیشتری خواهیم دانست که آن فراشد تولید، که ساختمان بر اساس آن به انجام رسیده، بر چه چیزی استوار است. معمولاً، ما تولید را فعالیتی می‌دانیم که اجرایش باید نتیجه‌ای به بار آورد: ساختمانِ تمام شده محصول آن است. می‌توان تولید را چنین تصور کرد.

به این ترتیب ما به چیزی پی می‌بریم که درست است، ولی هرگز به گوهر آن نمی‌رسیم. این گوهر، موجبیّتی است که چیزی به بار می‌آورد. زیرا ساختن، چارگانگی را به اینجا، به دلِ یک چیز، به پل می‌کشاند، و چیز را در مقامِ مکان در دل چیزی می‌نهد که پیشاپیش حضور دارد، جایی که تازه حالا به وسیله‌ی این مکان برای آن درست شده است.

یونانیان برای «ساختن یا تولیدکردن» واژه‌ی tiktō را به کار می‌برند. لفظ technē [«تخنه»] یا تکنیک از ریشه‌ی tec است. از نظر یونانیان تخنه نه به معنای هنر است و نه به معنای صنعتگری، بل بیشتر به معنای نمایان کردنِ چیزی است درون آنچه حاضر است، همچون این چیز یا آن چیز، از این راه یا از آن راه. مراد یونانیان از «تخنه» تولید کردن در قالب نمایاندن است. چنین تصوری از «تخنه» از دوران باستان در پسِ tectonic یا ساختمان‌شناسیِ معماری، پنهان شده است. معنای «تخنه» هنوز و حتی بیشتر از قدیم، در پس فن‌آوری ماشین‌آلاتِ موتوری پنهان مانده است. ولی گوهر برافراشتن ساختمان را نمی‌توان آن طور که باید و شاید در قالب اصطلاح‌های معماری یا مهندسی ساختمان و یا ترکیبی از این دو فهمید. ساختمان‌سازی ساختمان‌ها، حتی اگر ما در چارچوب مفهوم اصلی واژه‌ی یونانی تخنه یعنی نمایاندن ــ که چیزی ساخته شده را به عنوان چیزی حاضر در میان چیزهایی پیش‌تر حاضر می‌نهد ــ به آن می‌نگریستیم، باز هم تعریفی در خور نمی‌یافت.

گوهر ساختن، باشانیدن است. ساختن فراشد بنیادین خود در برافراشتن مکان‌ها را با پیوند دادن فضاها به انجام می‌رساند. *تنها اگر ما به باش داشتن توانا باشیم، می‌توانیم که بسازیم.* دمی به خانه‌ی روستایی در جنگل سیاه بیندیشید، خانه‌ای که حدود دویست سالِ پیش به دلیل باشیدن روستاییان ساخته شده است. دراینجا، خودبسندگیِ نیرویی که امکان ظهور یگانگی

ساده‌ی زمین، آسمان، خدایان و میرایان را در چیزها داده، به خانه نظم بخشیده است. این نیرو مزرعه را بر نشیب کوهستانِ محفوظ از باد، رو به جنوب، در میان علفزارانِ نزدیک چشمه جای داده است. بر آن، شیروانی سفالیِ سراسری و بیرون زده‌ای نهاده که شیب آن سنگینیِ برف را تاب می‌آرد. این شیروانی آن قدر پایین آمده که اتاق‌ها را در برابر بوران و توفانِ شب‌های دراز زمستان حفظ می‌کند. کنج نیایشگاه را نیز در پشتِ میز بزرگ از یاد نبرده؛ در اتاق جای مقدسی تعبیه کرده که جای زادن و جای "درخت مرگ" است ــ و "درخت مرگ" نامی است که آن‌ها به تابوت داده‌اند ــ و به این ترتیب حال و هوای مسیر نسل‌های مختلف را در طی زمان زیر یک سقف طراحی کرده است. حرفه‌ای که خود از باشیدن ناشی شده باشد، باز هم از ابزار و تجهیزات خود به سانِ چیزها، بهره می‌گیرد و خانه‌ی روستایی را می‌سازد.

تنها اگر ما به باش داشتن توانا باشیم، می‌توانیم بسازیم. اشاره‌ی ما به خانه‌ی جنگل سیاه، به هیچ رو به معنای این نیست که ما می‌توانیم یا می‌بایست به ساختن این‌چنین خانه‌هایی بازگردیم. برعکس، این مثال به وضوح نشان می‌دهد که باشیدنی که دورانش سپری شده چگونه قادر به ساختن ***بوده است***.

با این همه باشیدن همخوان با آنچه میرایان با آن وجود دارند، ***ویژگی اصلی*** هستی است. شاید این گونه اندیشیدن به باشیدن و ساختن، به گونه‌ای روشن‌تر نشان دهد که ساختن وابسته به باش داشتن است، و چگونه گوهر خود را از باشیدن می‌گیرد. اگر باشیدن و ساختن ***ارزش مورد سؤال قرارگرفتن*** و در نتیجه ***ارزش اندیشیدن*** را داشته باشد، بهره‌ی کافی حاصل شده است.

ولی، شاید این نکته که اندیشیدن نیز همچون ساختن هر چند از

طریقی دیگر، به باشیدن وابسته است، در مسیر فکری که اینجا مطرح شد، تأیید شده باشد.

ساختن و اندیشیدن، هر یک به شیوه‌ی خاص خود، برای باشیدن گریزناپذیرند. با این همه، هر دوی این‌ها تا وقتی که به جای گوش سپردن به یکدیگر، هر یک جداگانه سر در کار خود داشته باشند، برای باشیدن نابسنده‌اند. آن‌ها ــ ساختن و اندیشیدن ــ تنها وقتی قادر به گوش سپردن هستند که هر دو به باشیدن وابسته شوند، وقتی که هر دو در محدوده‌ی خود باقی بمانند و دریابند که هر یک، همچون آن دیگری، از کارگاه تجربه‌ای طولانی و کنشی بی‌وقفه بیرون آمده‌اند.

ما می‌کوشیم تا گوهر باشیدن را در اندیشه دنبال کنیم. گام بعدی در این مسیر می‌تواند چنین پرسشی باشد: موقعیت باش داشتن در روزگار مخاطره‌آمیز ما چیست؟ از همه سو، و به طور مستدل، ما درباره‌ی کمبود مسکن می‌شنویم. فقط حرف درمیان نیست، عمل نیزهست. ما می‌کوشیم تا به نیازها از راه ساختن خانه‌ها، و با طرح تمهیدات معماری پاسخ دهیم. کمبود مسکن، هر چند دشوار و تلخ، هر چند بازدارنده و تهدید کننده باقی مانده است، اما ***بحران اصلیِ باشیدن*** صرفاً در کمبود مسکن نیست. بحران اصلی باشیدن درواقع به پیش ازجنگ‌های جهانی، و ویرانگری‌های آن‌ها بازمی‌گردد، و نیز کهنه‌تر از مسئله‌ی افزایش جمعیت جهان، و وضعیت زندگی کارگرانِ صنعتی است. بحران اصلی باشیدن در این نکته نهفته است که میرایان همواره در پی جستجوی دوباره‌ی گوهرِ باشیدن هستند و همواره ***باید باشیدن را بیاموزند.*** اگر بی‌خانمانی بشر به این علت باشد که آدمی هنوز حتی به بحران ***اصلی*** باشیدن به عنوان ***بحران*** نیاندیشیده است، آنگاه چه می‌شود؟ ولی همین که آدمی به بی‌خانمانی خود بیندیشد، آنچه هست دیگر بدبختی نخواهد بود. اگر به درستی به آن

توجه شود، و به خوبی به خاطر سپرده شود، فراخوانِ یکتایی خواهد بود که میرایان را به باشیدن *می‌خواند*.

ولی میرایان چه پاسخ دیگری می‌توانند به این فراخوان بدهند جز این که به سهم **خود** و به دست خود بکوشند تا باشیدن را به اوج گوهر آن برسانند؟ و زمانی موفق به این کار می‌شوند که بر پایه‌ی باشیدن بسازند، و به خاطر باشیدن بیندیشند.

همگانیتِ مسئله‌ی هرمنوتیک

هانس گئورگ گادامر

این مقاله‌ی هانس گئورگ گادامر، در سرآغاز دو برگزیده از نوشته‌های کوتاه او به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی آمده است. اصل مقاله براساس متن سخنرانی گادامر در والبربرگ در برابر اعضاء فرهنگستان فلسفه‌ی «آلبرتوس ماگنوس»، که در ۱۲ اکتبر ۱۹۶۵ ایراد شد نوشته شده، و در شماری از نکته‌ها با متن سخنرانی تفاوت دارد. مقاله برای نخستین بار به سال ۱۹۶۶ در کتاب زیر منتشر شده است:

Hans Georg Gadamer, ***Kleine Schriften*** 1, Tübingen, 1967. pp. 100-112..

و ترجمه‌ی آن براساس دو برگردان فرانسوی و انگلیسی صورت گرفته است:

Hans Georg Gadamer, ***L'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique***, tra. M. Simon, Paris, 1982. pp.27-40.

Hans Georg Gadamer, ***Philosophical Hermeneutics***, tra. D. E. Linge, University of California Press, 1977, pp, 3-17.

چرا مسئله‌ی زبان در مباحث فلسفی روز از همان مرکزیتی برخوردار است که یک و نیم سده‌ی پیش مفهومِ اندیشه، یا "اندیشه‌ی به خود اندیشیده" دارا بود؟ من با پاسخ به این پرسش می‌کوشم تا به طورِ ضمنی، برای پرسش اصلیِ دورانِ مدرن نیز پاسخی تهیه کنم. پرسشی که به واسطه‌ی وجود علمِ جدید طرح شده، چنین است: چگونه چشم‌انداز طبیعی ما ازجهان، یعنی تجربه‌ی ما از جهان که از جریان گذران زندگی‌مان به دست می‌آید، با اقتدارِ خدشه‌ناپذیر و ناشناخته‌ای که بِناشی از بیانِ علم جدید است، پیوند برقرار می‌کند؟ از سده‌ی هفدهم به این سو، کار اصلی فلسفه این بود که میان روشِ جدیدِ به کارگیریِ توانایی‌های شناختی و سازنده‌ی انسان از یک سو، و تمامیتِ تجربه‌ی ما از زندگی از سوی دیگر میانجی و واسطه باشد. این کار به راه‌های گوناگون بیان شده است. یکی از این راه‌ها تلاش نسلِ ما است که می‌کوشد تا موضوعِ زبان را به مسئله‌ی اصلیِ فلسفه تبدیل کند. زبان وجه بنیادیِ عملکرد هستن-در-جهانِ ماست. زبان صورتِ فراگیرِ بنیادِ جهان است. بنابراین، امروزه ما در برابر خود همواره بیانِ علوم را می‌یابیم که در نشانه‌های غیرزبانی ثبت شده‌اند، و کار ما ایجاد ارتباطِ مجدد میانِ جهانِ عینیِ فن‌آوری که علوم در

اختیار و در دسترس ما قرار می‌دهند، و مراتبِ بنیادینی از هستی‌مان است که نه دلبخواهی‌اند و نه قابلِ دستکاری، بل صرفاً توجه ما را می‌طلبند.

من مایلم، اینجا، چند پدیده را که در آن‌ها همگانیّت این مسئله آشکار می‌شود، شرح دهم. من دیدگاهی را که متضمن چنین کاری است دیدگاه هرمنوتیکی می‌خوانم، و این اصطلاحی است که هَیدگر آن را پرورانده است. هیدگر، ادامه دهنده‌ی چشم‌اندازی بود که در اصل از الهیاتِ پروتستان ریشه می‌گرفت، و ویلهلم دیلتای آن را به دلِ مباحثِ سده‌ی ما منتقل کرده بود.

هرمنوتیک چیست؟ بگذارید از دو تجربه‌ی ازخودبیگانگی آغاز کنم که ما در جریانِ وجود انضمامی خود با آن‌ها روبرو می‌شویم: تجربه‌ی ازخودبیگانگیِ آگاهیِ زیبایی‌شناسانه و تجربه‌ی ازخودبیگانگیِ آگاهیِ تاریخی. در هر دو مورد، منظورم را می‌توانم در چند کلمه بیان کنم. آگاهیِ زیبایی‌شناسانه به امکانی تحقق می‌دهد که فی‌نفسه، ما نه می‌توانیم انکارش کنیم و نه می‌توانیم از ارزش آن بکاهیم. به این معنا که ما به طور سلبی یا ایجابی، با کیفیت یک شکلِ هنری ارتباط برقرار می‌کنیم. این حکم بدین معناست که این رابطه به نحوی است که داوریِ ما، در نهایت، نیروی بیانی و اعتبارِ موضوعِ داوری را مشخص می‌کند. آنچه ما رد می‌کنیم، ارتباطی به ما ندارد، و چه بسا چون ربطی به ما ندارد، ردش می‌کنیم. همین موضوع، رابطه‌ی ما را با هنر، در گسترده‌ترین معنای آن مشخص می‌کند، معنایی که بنا به نظر هگل در برگیرنده‌ی تمامیِ جهانِ دینیِ یونانیان باستان بود، که مذهبِ زیبایی‌شان امرِ الاهی را در آثار هنریِ ملموسی که انسان در پاسخ به خدایان می‌آفریند، تجربه می‌کرد. این جهانِ تجربه، آن گاه که اقتدار اولیه و بی‌چون و چرای خود را از دست

داد، به تمامی بیگانه شده، و به موضوعِ داوریِ زیبایی‌شناسانه تبدیل می‌شود. در عین حال، باید بپذیریم که جهانِ سنتِ هنری ــ هم عصریِ با شکوهی که ما همراه با بسیار جهان‌های بشری دیگر، به واسطه‌ی هنر بدان دست می‌یابیم ــ چیزی است فراتر از موضوعِ پذیرش یا انکار آزادانه‌ی ما. مگر نه این که وقتی اثری هنری ما را مجذوب می‌کند، دیگر هیچ گونه آزادی برای ما باقی نمی‌گذارد که بتوانیم رهایش کنیم، تا باری دیگر براساس دیدخود بپذیریم اش یا انکارش کنیم؟ و نیز مگر نه این که این آثار هنری که از هزاره‌های گذشته به جا مانده‌اند، در واقع برای چنین پذیرش یا انکار زیبایی‌شناسانه‌ای ساخته نشده‌اند؟ هیچ هنرمندی، متعلق به یک فرهنگ زنده‌ی دینیِ دوران‌های گذشته، هرگز اثر هنری خود را جز با این نیّت نیافریده بود که اثرش با همان زبانِ خودش دریافته شود و جایگاه خود را در جهانی بیابد که افراد انسان کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. آگاهیِ هنری ــ آگاهیِ زیبایی‌شناسانه ــ همواره نسبت به ادعای صدقِ بی‌واسطه‌ای که از خود اثر هنری ناشی می‌شود، در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌گیرد. در این چارچوب، هنگامی که ما اثری هنری را براساس کیفیت زیبایی‌شناسانه‌ی آن داوری می‌کنیم، آن چیزی که واقعاً بسیار آشنا و نزدیک به ما بوده بیگانه می‌شود. این فاصله و بیگانگی در داوری زیبایی‌شناسانه وقتی روی می‌دهد که ما خود را عقب می‌کشیم و نسبت به ادعای بی‌واسطه‌ی آن چیزی که ما را تسخیر می‌کند آغوش نمی‌گشاییم. از این رو، آغازگاه تأملات و اندیشه‌های من در حقیقت و روش این بود که اقتدار زیبایی‌شناسانه که حقوق خود را در تجربه‌ی هنری مطالبه می‌کند، در مقایسه با تجربه‌ی اصیلی که در خودِ شکل هنر با ما رویاروی می‌شود، نمایانده‌ی ازخودبیگانگی است.

حدود سی سال پیش، این مسئله در شکلی فوق العاده تحریف شده،

هنگامی ظهور کرد که خط مشی هنری نازیسم کوشید تا در راستایِ اهداف سیاسی خود، با این استدلال که هنر وابسته به مردم است، فرمالیسم را به نقد بکشد. علی رغم سوءاستفاده‌ی فراوان نازی‌ها از این مفهوم، باز نمی‌توانیم منکر شویم که ایده‌ی وابستگیِ هنر به مردم متضمن واقعیتی است. آفرینشِ اصیلِ هنری در جامعه‌ای خاص پدید می‌آید، و چنین جامعه‌ای همواره از جامعه‌ی پرورش یافته‌ی نقادی هنری که در عین حال مرعوب آن نیز هست، متمایز است.

دومین وجه تجربه‌ی از خود بیگانگی چیزی است که ما آن را آگاهی تاریخی می‌خوانیم ــ هنر شکوهمندی که به آهستگی تکامل یافته است، هنر فاصله گذاریِ انتقادی میان ما و شاهدان زندگی گذشته. توصیف مشهور رانکه از این مفهوم به مثابه‌ی حذفِ فرد، قاعده‌ای کلی را برای آرمان اندیشه‌ی تاریخی به دست داد: آگاهی تاریخی وظیفه دارد که تمامی شاهدان گذشته را با توجه به روح آن زمان درک کند. این آگاهی تاریخی باید این همه را از بند دل‌مشغولی‌های زندگی ما آزاد کند، و گذشته را به دور از تظاهرهای اخلاقی، همچون پدیداری انسانی بشناسد. نیچه، در رساله‌ی مشهور *استفاده و سوءاستفاده از تاریخ*، تضادِ میان این فاصله‌گذاریِ تاریخی را با خواستِ بلافصلِ شکل دادن به چیزها که همواره راه به اکنون می‌گشاید، نشان داد. در عین حال، او پیامدهای چیزی را نشان داد که «اسکندرانی» ــ صورت ضعیف شده‌ی خواست ــ می‌نامید و در علم تاریخی جدید یافت می‌شود. شاید، ما اتهام او را علیه سستی ارزش‌گذاری‌ای که ذهن مدرن دچار آن شده، به یاد بیاوریم، زیرا این ذهن چنان عادت کرده که چیزها را در پرتو نورهای همواره متغیّر و متفاوت ببیند که از دستیابی به نظرگاهی درباره‌ی موضوع‌های مورد علاقه‌اش ناتوان است. این ذهن دیگرقادرنیست موقعیت خودرا رویاروی

آنچه در برابرش قرار گرفته است، تعیین کند. نیچه ردپای «ارزش-کوری» را تا تضاد میان جهانِ بیگانه‌ی تاریخی و نیروی زیستی زمانِ حال پی می‌گرفت.

نیچه، بی‌بروبرگرد، شاهدی استثنایی بود. اما، تجربه‌ی واقعی ما ازآگاهی تاریخی در طول صد سال گذشته به تأکید به ما می‌آموزد که دشواری‌های بسیار جدی‌ای در آن ادعای عینی‌گراییِ تاریخی وجود دارد. حتی در مورد آن شاهکارهای پژوهش‌های تاریخی که همچون نمونه‌های عالیِ حذف فرد، که مورد نظر رانکه بود، به نظر می‌آیند، باز اصل مسلم تجربه‌ی علمی ما نشان می‌دهد که می‌توانیم این کارها را نیز با صحت تمام درچارچوب گرایش‌های سیاسیِ زمانِ‌نگارش‌شان طبقه‌بندی کنیم. هنگامی که ما کتاب **تاریخ رم** مومسن را می‌خوانیم، دیگر بِه خوبی می‌دانیم که چه کسی این اثر را یک تنه نوشته است. یعنی می‌توانیم وضعیت سیاسی‌ای را که این تاریخ نگار در آن صداهای گذشته را به نحو معناداری سازمان‌دهی کرد، بازشناسیم. ما این نکته را در مورد تریتشک یا فون سیبل نیز صادق می‌دانیم، و اینجا من فقط چند نامِ مشهور از تاریخ نگاران پروسی را یاد کرده‌ام.[۱] این نکته به روشنی بدین معناست که به راستی واقعیت تامِ تجربه‌ی تاریخی در قالب تسلطِ تاریخ‌نگار بر روش تاریخی نمی‌گنجد. کسی با این حقیقت مخالف نیست که نظارت و مهار پیش‌داوری‌هایی که ناشی از زمانه‌ی ماست، تا آن حد که ما در ادراکِ

---

۱. سه تاریخ‌نگاری که گادامر مثال آورده یعنی تئودور مومسن (۱۸۱۷-۱۹۰۳) که بیشتر درباره‌ی تاریخ رم نوشته، و هینریش فون تریتشک (۱۸۳۴-۱۸۹۶) که درباره‌ی تاریخ سده‌ی نوزدهم آلمان نوشته، و هینریش فون سیبل (۱۸۱۷-۱۸۹۵) که شاگرد لئوپولد رانکه بود، و او نیز درباره‌ی تاریخ آلمان روزگارش می‌نوشت، هر سه محافظه‌کار و ناسیونالیست بودند؛ نفر دوم به شدت ضد سوسیالیست، و سومی به بیسمارک نزدیک بود. (م).

شواهد گذشته به اشتباه نیفتیم هدف موجهی است، ولی بدیهی است که چنین نظارتی نمی‌تواند به طور کامل وظیفه‌ی ادراک گذشته و انتقال آن را به روزگار ما تحقق بخشد. در واقع، فقط چیزهای *بی‌اهمیت* در پژوهش تاریخی امکان می‌دهند که به آرمان حذف کامل فردیت نزدیک شویم، در حالی که دستاوردهای بزرگ پژوهشی همواره چیزی از جادویِ باشکوهِ بازتاب بلافصل حال در گذشته و گذشته در حال را به همراه دارند. علم تاریخ که دومین تجربه‌ای بود که بحث خود را با آن آغاز کردم، فقط بخشی از تجربه‌ی کنونی ما ــ یعنی رویاروی کنونی ما با سنت تاریخی ــ را بیان می‌کند، و تنها شکل بیگانه شده‌ای از این سنت تاریخی را می‌شناساند.

ما می‌توانیم آگاهیِ هرمنوتیکی را با این نمونه‌های از خود بیگانگی به مثابه‌ی امکانی جامع‌ترکه بایدبسط‌اش بدهیم درتضاد بدانیم. ولی در مورد این آگاهیِ هرمنوتیکی نیز وظیفه‌ی اولیه‌ی ما باید چیره شدن بر ابترسازی شناخت‌شناسانه‌ای باشد که به واسطه‌ی آن «علم هرمنوتیکِ» سنتی در مفهوم علم مدرن مستحیل می‌شود. اگر به عنوان مثال، هرمنوتیکِ اشلایرماخر را در نظر بگیریم، خواهیم دید که برداشتِ او از این رشته در چارچوب مفهوم جدید علم بیش از اندازه محدود است. هرمنوتیکِ اشلایرماخر او را به عنوان سخنگوی برجسته‌ی رمانتیسم نشان می‌دهد. اما او در عین حال، دل مشغولی یک متألهِ مسیحی را دارد و می‌خواهد که هرمنوتیکِ او به مثابه‌ی آموزه‌ی عام هنر فهم، در مورد خاصِ تأویلِ کتاب مقدس معتبر باشد. اشلایرماخر هرمنوتیک را هنرِ اجتناب از بدفهمی‌ها توصیف می‌کند. هرمنوتیک با دقت و تأملی روش‌مند و کنترل‌شده هر چیز بیگانه و منتهی به بدفهمی را ــ بدفهمی‌ای که ناشی از فاصله‌ی زمانی و تغییر در کاربردهای زبان یا معنای واژه و یا شیوه‌های تفکر است ــ کنار می‌زند و این یقیناً توصیفی نامعقول از تلاش هرمنوتیکی نیست. ولی

مسئله درست همین جاست که وقتی ما می‌گوییم که فهم به معنای کنار زدن بدفهمی است، آیا مفهوم «فهم» به خوبی و به طور کامل تعریف شده یا نه؟ آیا نمی‌توان گفت که هر نوع بدفهمی استوار بر پیش‌انگاری یک "توافق عمومی" است؟

من اینجا می‌کوشم تانظرتان را به یک تجربه‌ی مشترک جلب کنم. به عنوان مثال ما می‌گوییم که ادراک یا سوءِتعبیر میان من و تو رخ می‌دهد. ولی همین قاعده‌ی «من و تو» بیگانگیِ بزرگی را برملا می‌کند. ابداً چیزی مانند «من و تو» وجود ندارد ـ همچنین نه «من» و نه «تو»، هیچ یک به صورتِ واقعیت‌هایی مجزا و ذاتی وجود ندارند. من می‌توانم بگویم «تو» و می‌توانم در برابر کسی مانند تو به خودم اشاره کنم. ولی یک «فهم مشترک» همواره مقدم بر این موقعیت‌ها وجود دارد. ما همه می‌دانیم که گفتنِ «تو» به کسی، مبتنی بر توافق مشترک عمیقی است. هنگامِ به زبان آوردنِ این واژه پیشاپیش چیزی دیرپا حضور دارد. هنگامی که تلاش می‌کنیم تا درباره‌ی موضوعی که بر سر آن اتفاق نظر نداریم، به توافق برسیم، این عنصر ژرف همواره به صحنه می‌آید، حتی اگر به ندرت از آن آگاه باشیم. اکنون، علم هرمنوتیک ما را وادار می‌کند تا بپذیریم که آن عقیده‌ای که باید بفهمیم، چیزی بیگانه است که مدام ما را به بدفهمی وسوسه می‌کند، و وظیفه‌ی ماست که هر عنصری راکه از راه آن بدفهمی پدید می‌آید، حذف کنیم. ما این وظیفه را از راه فراشد کنترل‌شده‌ی تربیت تاریخی، نقد تاریخی و روشی قابل کنترل که با نیروهای همدلیِ روانی نیز ارتباط داشته باشد، به انجام می‌رسانیم. به گمان من این توصیف از یک نظر معتبر است، ولی باز هم توصیفی است محدود و ناقص از پدیده‌ی عام زندگی که «ما»یی راکه ما همه هستیم، می‌سازد. وظیفه‌ی ما تعالی‌بخشیدن به پیش‌داوری‌هایی است که در پسِ آگاهی‌های

زیبایی‌شناسانه، تاریخی و هرمنوتیکی نهفته‌اند، و محدود به شگردی شده‌اند که بازدارنده‌ی سوءِ تعبیرهاست. همچنین باید بر بیگانگی‌های حاضر در همه‌ی این‌ها چیره شویم.

چه چیز در این سه تجربه وجود دارد که به آن‌ها منش تجریدی می‌بخشد، و چه چیز ما را نسبت به متمایز بودن این تجربه‌ها چنین حساس می‌کند؟ آگاهی *زیبایی‌شناسانه*، در مقایسه با غنای آنچه پیش‌تر با ما در تماس بوده ــ و ما آن را در هنر، «کلاسیک» می‌خوانیم ــ چیست؟ آیا آنچه می‌تواند برای ما گویا باشد، و آنچه ما بامعنا می‌خوانیم، همواره با این روش تعیین نشده است؟ هر گاه ما با یقینی غریزی، که حتی احتمال دارد به خطا برود (البته یقینی که در ابتدا برای آگاهیِ ما معتبر است) می‌گوییم: «این [اثر هنری] کلاسیک است و ماندگار خواهد بود»، درست همان چیزی که درباره‌اش حکم می‌دهیم، به ما امکان داوری زیبایی‌شناسانه می‌دهد. هیچ ملاک صوری نابی وجود ندارد که بتواند ادعا کند که صرفاً بر پایه‌ی مهارت هنری آن، درباره‌ی سطح تکوینیِ آن داوری و آن را تأیید کند. برعکس، وجودِ احساسی-معنویِ ما خود تالار طنینِ زیبایی‌شناسانه‌ای است که پیش از هر گونه داوری صریح زیبایی‌شناسانه، با صداهایی که همواره به ما می‌رسند به طنین درمی‌آید.

وضعیت در مورد آگاهی تاریخی نیز درست به همین شکل است. اینجا هم ما یقیناً باید بپذیریم که کارهای بی‌شماری در پژوهش تاریخی وجود دارند که هیچ نسبتی با زمانِ حال، و با ژرفای آگاهی تاریخی آن ندارند. اما به نظر من، هیچ تردیدی نیست که افق بزرگ گذشته که فرهنگ و زندگی کنونی ما از آن برآمده است، در مورد هر آن چه می‌خواهیم، آرزویش را داریم، یا از آن می‌هراسیم، در آینده بر ما تأثیر می‌گذارد. تاریخ فقط در پرتو آیندگیِ ما برای ما حاضر است. این نکته را همه‌ی ما از

هَیدگر آموخته‌ایم، چرا که او به دقت اولویت آیندگی را برای خاطره‌ها و یادسپاری ممکن ما و برای کل تاریخ ما نشان داده است.

هیدگر این اولویت را در آموزه‌اش درباره‌ی زایاییِ دُورِ هرمنوتیکی نمایان کرد. من قاعده‌ی زیر را برای توضیح این بینش هیدگری ارائه کرده‌ام: آن قدر که پیش داوری‌هایمان در ساختن هستی‌مان سهیم‌اند، داوری‌هایمان نیستند.[۲] اگر این قاعده‌ی تحریک‌آمیز را به کار می‌برم، برای این است که مفهومِ اثباتیِ پیش‌داوری را به جایگاه درست آن بازگردانم. مفهومی که به واسطه‌ی روشنگری فرانسوی و انگلیسی از دل کاربرد زبانی‌مان بیرون کشیده شده است. می‌توان نشان داد که پیش‌داوری در اصل همین معنایی را نداشته که ما امروز بدان نسبت می‌دهیم. پیش‌داوری‌ها لزوماً ناموجه و نادرست نیستند، آن طور که به نحو اجتناب‌ناپذیری حقیقت را مخدوش کنند. در واقع، تاریخیّتِ وجودِ ما متضمن این نکته است که پیش‌داوری، در معنای تحت‌الفظی این واژه، سازنده‌ی جهت‌گیری اولیه‌ی همه‌ی توان ما برای تجربه کردن است. پیش‌داوری‌ها زمینه‌ی گشودگی ما به جهان‌اند. آن‌ها شرایطی‌اند که از طریق‌شان ما چیزی را تجربه می‌کنیم، به واسطه‌ی آن‌ها، هرچه که با آن رویاروی می‌شویم با ما سخن می‌گوید. این قاعده یقیناً بدین معنا نیست که ما در زندانِ پیش‌داوری‌ها محصور مانده ایم، و ازگذرگاه تنگ آن تنها چیزهایی می‌توانند بگذرند که بگویند: «هیچ چیز تازه‌ای اینجا گفته نمی‌شود». درست برعکس، تنها میهمانی به اینجا راه می‌یابد که حرفی تازه و کنجکاوی‌برانگیز دارد. اما، چگونه می‌فهمیم که میهمانی که دعوت‌اش می‌کنیم کسی است که چیزی تازه برای گفتن دارد؟ آیا انتظارها

2. H. C. Gadamer, ***Truth and Method,*** p. 261.

و آمادگی ما برای شنیدن نکته‌ی تازه، در نهایت، ضرورتاً به واسطه‌ی چیزهای کهنه‌ای که پیشاپیش ما را در تسخیر خود دارند تعیین نمی‌شود؟ مفهوم پیش‌داوری ارتباط نزدیکی با مفهوم اقتدار دارد. تصویری که در بالا آمد روشن می‌کند که پیش‌داوری باید مورد بازنگریِ هرمنوتیکی قرار گیرد. با وجود این، تصویر بالا نیز همچون هر تصویر دیگری گمراه‌کننده است. سرشت تجربه‌ی هرمنوتیکی بدین معنا نیست که چیزی بیرون است و آرزوی ورود دارد. بر عکس، ما در تسخیر چیزی هستیم، و دقیقاً، به واسطه‌ی همان چیز است که به روی چیزی تازه، چیزی متفاوت و چیزی حقیقی آغوش می‌گشاییم. افلاطون این نکته را با مقایسه‌ای زیبا میان مائده‌های مادی و روحانی روشن می‌کند: در حالی که می‌توانیم از خوردنِ غذاهای مادی امتناع کنیم (مثلاً بنا به توصیه پزشک)، دومی را همواره پیشاپیش به درون خود راه داده‌ایم.

اما اکنون مسئله‌ی ما این است که چگونه می‌توانیم این مشروط بودگیِ هرمنوتیکِ هستیِ خود را در برابر علم مدرن که بر پایه‌ی اصل رهایی از جهت‌گیری و پیش‌داوری استوار شده است مشروعیت بخشیم؟ ما به یقین، این مشروعیت را با ارائه‌ی رهنمود به علم و توصیه‌ی فرمانبرداری به آن نمی‌آفرینیم. بگذریم که رهنمودهایی از این دست همیشه نتایج مضحکی به بار می‌آورد. علم چنین لطفی در حق ما نخواهد کرد. علم بر پایه‌ی ضرورتی درونی که فراتر از اختیار خود آن است، به راه خود می‌رود، و هر دم بیشتر دانش خیره کننده و نیروی مهارکننده می‌آفریند. راه دیگری هم وجود ندارد. به عنوان مثال احمقانه است اگر بخواهیم پژوهش درعلم ژنتیک را متوقف کنیم، به این بهانه که چنین پژوهش‌هایی ممکن است به ظهور ابرانسان منجر شود. بنابراین، مسئله نمی‌تواند چنین جلوه کند که آگاهی انسانی ما بتواند خود را رویاروی جهان علم قرار

دهد، و گونه‌ای ضدعلم را پدید آورد. با وجود این، نمی‌توانیم این پرسش را مطرح نکنیم که آیا آنچه ما در نمونه‌های بی‌خطری همچون آگاهی زیبایی‌شناسانه و آگاهی تاریخی مطرح کرده‌ایم، همان مسئله‌ای نیست که در علم مدرن طبیعی جدید و نیز رویکرد فن‌آورانه‌ی ما به جهان نیز حضور دارد؟ اگر علم جدید به ما این قدرت را می‌دهد که جهانی تازه با اهدافی تکنولوژیک برپا کنیم، جهانی که همه چیزِ گرداگردمان را دگرگون می‌کند، این بدان معنا نیست که به نظر ما پژوهشگری که دانشِ لازمِ این گونه امور را به دست آورده، حتی کاربردهای فنی را نیز در نظر گرفته است. پژوهشگر اصیل تنها با اشتیاق کسب دانش ترغیب می‌شود، و نه با هیچ چیز دیگر. ولی باز در برابر کل تمدن ما که استوار است به علم مدرن، باید مدام بپرسیم که آیا چیزی از نظر دور نمانده است؟ اگر نیمی از پیش‌انگاشت‌های این امکاناتِ دانستن و ساختن ناشناخته بماند، آنگاه آیا نتیجه جز این خواهد بود که دستیابی به این دانش ویرانگر خواهد بود؟

این مسئله، به‌راستی، همگانی و جهان‌شمول است. مسئله‌ی هرمنوتیکی آن‌سان که من توصیف‌اش کردم، به گستره‌هایی که پژوهش خود را از آن‌ها آغاز کردم، محدود و منحصر نمی‌شود. آنجا، یگانه دغدغه‌ی من این بود که بنیانی نظری را استوار کنم تا بتوانم براساس آن با عنصر بنیادین فرهنگِ معاصر، یعنی علم و کاربردهای صنعتی فن‌آوریِ آن برخورد کنیم. آماربرای مامثالی است مفید، که بر پایه‌ی آن روشن می‌شود چگونه ساحتِ هرمنوتیکی شیوه‌ی کار علم را به تمامی می‌پوشاند. البته، این نمونه‌ای حادّاست، ولی نشان می‌دهد که علم همواره بر پایه‌ی شرایط مشخصِ انتزاعِ روش‌شناسانه استواربوده، و پیشرفت علم جدید براساس این واقعیت است که انتزاع امکانِ دیگر

پرسش‌ها را پنهان می‌کند. این واقعیت در مورد آمار به خوبی آشکار می‌شود، زیرا ویژگی پیش‌گویانه‌ی پرسش‌هایی که آمار به آن‌ها پاسخ می‌دهد، آمار را ابزار مناسبی برای تبلیغات می‌سازد. در واقع، تبلیغاتِ مؤثر باید همواره در نخستین گام بر داوری مخاطب خود تأثیر گذارد و از دامنه‌ی امکان‌های داوری او بکاهد. بنابراین، آن چه بر پایه‌ی آمار ساخته می‌شود، زبان واقعیت‌ها به نظر می‌آید. ولی این نکته که این واقعیت‌ها به کدام پرسش پاسخ می‌دهند، وآنجاکه‌پرسش‌های دیگری مطرح می‌شوند، کدام واقعیت‌ها به سخن درمی‌آیند، مسئله‌ای هرمنوتیکی است. فقط پژوهش هرمنوتیکی معنای این واقعیت‌ها و نیز نتایج برآمده از آن‌ها را مشروعیت می‌بخشد.

اما من در اینجا، پیش‌دستی کرده‌ام و به نحوی تصادفی این عبارت را به‌کار برده‌ام: «کدام پرسش و پاسخ با واقعیت تطبیق می‌کند؟». این عبارت در واقع درس مقدماتیِ هرمنوتیک است: هیچ حکمی وجود ندارد که نتواند همچون پاسخی به پرسشی دانسته شود، و حکم‌ها همواره از این طریق فهمیده می‌شوند. این نکته، به روش‌شناسیِ با ابهت علم مدرن هیچ آسیبی نمی‌زند. هرکس که بخواهد علمی را بیاموزد باید روش‌شناسی آن علم را بیاموزد و بر آن مسلط شود. ولی ما به خوبی می‌دانیم که روش به خودی خود، به هیچ وجه کاربست ثمربخش را تضمین نمی‌کند. هر تجربه‌ی زندگی این واقعیت را تأیید می‌کند که چیزی به نام سترونیِ روش‌شناسانه وجود دارد، و آن کاربست روش بر چیزی است که در واقع ارزش شناخت ندارد، چیزی که بر پایه‌ی پرسشی اصیل موضوع پژوهشی را نساخته است.

خودآگاهیِ روش‌شناسانه‌ی علم جدید، یقیناً، در مقابل این استدلال می‌ایستد. مثلاً یک تاریخ نگار در پاسخ می‌گوید: چقدر خوب است که از

سنت تاریخی یاد کنیم، سنتی که در آن فقط آواهای گذشته معنا می‌یابند و به واسطه‌ی آن، پیش داوری‌هایی که زمانِ حاضر را مشخص می‌کنند، برانگیخته می‌شوند. ولی به نظر می‌رسد که در مورد مسئله‌ی پژوهش جدی تاریخی وضع کاملاً متفاوت باشد. چگونه کسی می‌تواند جداً معتقد باشد که، مثلاً، توضیح مالیات‌ستانی در شهرهای سده‌ی پانزدهم، یا آداب زناشویی در میان اسکیموها، به نحوی، در درجه‌ی اول، معنای خود را از آگاهی امروز و انتظارهای آن به دست می‌آورند؟ این‌ها مسائل دانش تاریخی هستند که ما آن‌ها را به صورت کارهایی کاملاً مستقل و بی‌رابطه با زمان حال در نظر می‌گیریم.

در پاسخ به این ایراد، نخست باید گفت که جنبه‌ی افراطی این دیدگاه شبیه به چیزی است که ما در برخی از تأسیسات بزرگ پژوهشیِ صنعتی مخصوصاً در آمریکا و روسیه می‌یابیم. مقصودم آزمونی تصادفی است که در آن، کارِ تحقیق با قبول این ریسک که شاید یک در هزار، امکان به بار نشستن آن باشد، بدون توجه به ضایعات و مخارج آن دنبال می‌شود. به این معنی که می‌تواند پاسخ پرسشی باشد که خود نقطه‌ی آغازی است برای پیشرفت. بی‌شک پژوهش‌های جدید در علوم انسانی تا حدی به این صورت پیش می‌روند. به یاد آوریم چاپ‌های لوکس آثار مهم، و به ویژه نمایه‌های کامل‌ترشان را. البته، بی‌شک می‌توان این موضوع را همچنان مفتوح گذاشت که آیا پژوهش تاریخی جدید با چنین روش‌هایی عملاً امکان درک حقایق جالب توجه را خواهد داشت، و به این ترتیب آیا می‌تواند دانش ما را در آن مورد غنا بخشد؟ حتی اگر پاسخ مثبت باشد، باز می‌توان پرسید: آیا این امر چیز مطلوبی است که طرح‌های پژوهشیِ بی‌شماری (یعنی احکامی درباره‌ی ارتباط امور) از آثار هزار تاریخ‌نگار استخراج شود، تا تاریخ‌نگارِ هزار و یکمی بتواند چیز تازه و جالبی کشف

کند؟ البته، من از پژوهش‌های اصیل تصویری مضحک به دست داده‌ام. ولی در هر کاریکاتوری مایه‌ای از حقیقت وجود دارد و همین پاسخ غیرمستقیمی به مسئله‌ی زیرمی‌دهد: واقعاً چه چیزسازنده‌ی پژوهشگرانِ خلاق است؟ آیا این که پژوهشگر روش‌ها را آموخته، می‌تواند پاسخی بر پرسش بالا باشد؟ اما کسی که هرگز چیز تازه‌ای نیافریده نیز روش‌ها را آموخته است. نقش تعیین‌کننده‌ی پژوهشگر در تخیل اوست. تخیل، ذاتاً نقش هرمنوتیکی دارد و به موضوعِ سؤال‌برانگیز مفهوم می‌بخشد. تخیل به قابلیت عیان شدنِ پرسش‌های اَصیل و خلاق کمک می‌کند، و چیزی است که در آن به طور کلی کسی موفق خواهد بود که بر روش‌های علم مورد نظر تسلط داشته باشد.

من به عنوان یک افلاطونیِ کهنه‌کار، به طور خاص، به صحنه‌هایی از مکالمه‌ها علاقه دارم که سقراط در آن‌ها با استادان سوفیست به جدل می‌پردازد، و با پرسش‌هایش آن‌ها را ناامید می‌کند تا سرانجام آن‌ها عرصه را بر خود تنگ می‌یابند و دیگر تاب پرسش‌های او را نمی‌آورند و ظاهراً خود نقش پرسش‌گر را به عهده می‌گیرند. و بعد چه رخ می‌دهد؟ هیچ پرسش قابل طرحی نمی‌یابند، چیزی را نمی‌بینند که ارزش تأمل و تلاش برای کشف پاسخ داشته باشد.

ازاین نکته، این نتیجه رامی‌گیریم که قدرتِ راستینِ آگاهیِ هرمنوتیکی توانایی ماست در فهمیدنِ این که چه چیز پرسش‌پذیر است. حال، اگر آنچه پیش چشمان خود داریم نه فقط سنت هنری مردمان، یا سنت تاریخی، یا اصولِ علم جدید با پیش شرط‌های هرمنوتیکیِ خود، بل افزون بر همه‌ی این‌ها، کل تجربه‌های ما باشد، آن‌گاه به‌گمان من، ما در پیوندزدن تجربه‌ی علم با تجربه‌ی جهانشمول و انسانیِ خود از زندگی موفق بوده‌ایم. چون، حالا دیگر به آن سطح مقدماتی‌ای رسیده‌ایم که

بتوانیم (همچون یوهانس لومان) «سرشت زبانی جهان» را فرابخوانیم.[۳] این سرشت خود را همچون آگاهی‌ای که از تاریخ متأثر می‌شود نشان می‌دهد، و نیز طرح‌افکنی مقدماتی‌ای برای همه‌ی امکان‌های شناخت ما فراهم می‌کند. من اینجا یک واقعیت را به حساب نیاورده‌ام. شاید یک پژوهشگر ـ حتی دانشمند علوم طبیعی ـ به طور کامل از بند جامعه، آداب و رسوم، و نیز همه‌ی دیگر عواملِ ممکنِ محیط‌اش، آزاد نباشد. مقصودم این است که دقیقاً در محدوده‌ی تجربه‌ی علمی‌اش، آن «قانون آهنین استنتاج» (هلمهولتز)[۴] نیست که سرچشمه‌ی افکار پربار و سودمند می‌شود، بل منظومه‌های نادیده هستند که جرقه‌ی الهام علمی را شعله‌ور می‌کنند (به عنوان مثال، سیب نیوتون، یا مشاهداتِ اتفاقیِ همانند).

آگاهی‌ای که از تاریخ متأثر شده باشد، در زبان متحقق می‌شود. زبان‌شناس ژرف‌اندیش به ما می‌آموزد که زبان را در زیست و تاریخش، نباید همچون چیزی که صرفاً تغییر می‌کند، انگاشت، بلکه آن را باید چیزی دانست که از درون، غایت‌مندانه عمل می‌کند. این نکته بدین معناست که واژه‌هایی که ساخته می‌شوند، و آن ابزارهای بیانی که در زبان پدید می‌آیند تا چیزی گفته شود، تصادفاً سامان نگرفته‌اند. زیرا آن‌ها دوباره همگی‌شان بی‌فایده نخواهند شد. در عوض نوعی بیان مشخص در ادراک جهان شکل می‌گیرد، فراشدی که گویی هدایت شده است و آن را همواره در زبان آموزی کودکان می‌توانیم ببینیم.

برای روشن شدنِ این نکته به قطعه‌ای از ارسطو که در *آنالیتیک دوم* او

---

3. Johannes Lohmann, ***Philosophie und Sprachwissenschaft***, Berlin, 1963.

۴. Helmholtz هرمان (لودویگ فردیناند) فون هلمهولتز (۱۸۹۴-۱۸۲۱)، دانشمند علوم طبیعی آلمانی. اشاره‌ی گادامر به کلام مشهور اوست در مقدمه‌ی کتابش درباره‌ی فیزیولوژیِ دیداری (۱۸۶۷). (م).

آمده اشاره می‌کنم، که با استادی تمام سویه‌ی مشخصی از شکل‌گیری زبان راتوصیف می‌کند.[5] قطعه درباره‌ی چیزی است که ارسطو Epagogé خوانده، که می‌توان به «شکل گیریِ امر همگانی» ترجمه‌اش کرد. چگونه به امرهمگانی دست می‌یابیم؟ در فلسفه می‌گوییم: چگونه ما به مفهوم کلی می‌رسیم؟ آیا در این مفهوم حتی واژه‌ها نیز صراحتاً معنایی کلی دارند؟ آن‌ها چگونه «واژگان» می‌شوند، یعنی معناهایی کلی به خود می‌گیرند؟ هر موجودِ ذی‌شعوری خود را در نگاه نخست در دریای موّاج انگیزه‌ها می‌یابد، و سرانجام روزی شروع به دانستن می‌کند. روشن است که ما نمی‌گوییم او پیش‌تر نابینا بوده است. بلکه، می‌گوییم منظورمان از «دانستن» همان «بازشناختن» است، و این یعنی تشخیص دادن و متمایز کردن چیزی در میان جریان تصویرهایی که پیش‌تر همسان و هم شکل بوده‌اند. آنچه بدین روش متمایز می‌شود، به وضوح در خاطر می‌ماند. اما چگونه؟ چه موقع کودک مادرِ خود را برای نخستین بار می‌شناسد؟ هنگامی که او را برای نخستین بار می‌بیند؟ خیر، پس چه وقت؟ این موضوع چگونه روی می‌دهد؟ آیا واقعاً می‌توانیم بگوییم که رویداد تک و منفردی وجود دارد که در آن نخستین شناخت، کودک را از تاریکی جهل می‌رهاند؟ به نظر من روشن است که چنین نیست. ارسطو این موضوع را به زیبایی شرح داده است. او مثالِ سپاهی را می‌آورد که وحشت زده در حال فرار است تا این که از میان سپاه کسی می‌ایستد تا ببیند آیا دشمن هنوز هم جداً در پی آن‌هاست یا نه. ما نمی‌توانیم بگوییم که وقتی یک سرباز یا حتی دو سرباز می‌ایستند، حرکت سپاه متوقف می‌شود. سپاه به اعتبار توقف دو نفر از حرکت نمی‌ایستد. پس چه زمانی به راستی سپاه

5. Aristotle, ***Posterior Analytics,*** 100a 11-13.

توقف می‌کند؟ به ناگهان می‌ایستد، و باز به ناگه فرمان را گردن می‌گذارد. جناسی ظریف در توصیف ارسطو وجود دارد، زیرا در یونانی «فرمان» (Arche) همان «اصل» (Principum) است. چه زمان «اصل» همچون «اصل» نمایان می‌شود؟ به واسطه‌ی کدام توان و ظرفیت؟ این پرسش، در واقع، پرسش از رخدادِ همگانیت است.

اگر من بیانِ یوهانس لومان را درست فهمیده باشم، دقیقاً همین غایت‌مندی است که پیوسته در زندگیِ زبان عمل می‌کند. وقتی لومان از گرایش‌های زبانی همچون عاملان واقعی تاریخ یاد می‌کند که در آن‌ها شکل‌های خاص گسترش می‌یابند، البته از این نکته آگاه است که در همین اشکال تحقق، در همین «آرام و قرار گرفتن»، یا بنا به واژه‌ی زیبای آلمانی Zum-Stehen-Kommen است که این اتفاق روی می‌دهد. نکته‌ی واضح اینجا، شیوه‌ی واقعی عملکرد کلیت تجربه‌ی انسانی ما از جهان است. آموختن زبان بی‌شک مرحله‌ای است از خلاقیتی خاص، و در گذر زمان است که ما نبوغ کودکی سه ساله را به استعدادی ضعیف و کم توان تبدیل می‌کنیم. اما در بهره‌گیری از تأویل‌های زبانی از جهان که در نهایت تحقق می‌یابد، بخشی از خلاقیت کودکی‌مان زنده می‌ماند. ما همگی با این نکته آشناییم. مثلاً در کار ترجمه، در جریان زندگی عملی هر روز، در زمینه‌ی ادبیات، یا هر زمینه‌ی دیگری. هنگامی که نمی‌توانیم واژه‌ای مناسب را بیابیم، ما با آن حس غریب، آزارنده و پرپیچ و خم آشناییم. زمانی که اصطلاح مناسب را پیدا می‌کنیم (که لزوماً همواره به یک واژه خلاصه نمی‌شود)، وقتی اطمینان می‌یابیم که آن را یافته‌ایم، آنگاه چیزی آرام و قرار می‌گیرد. بار دیگر در کانون هجوم زبان بیگانه، زبانی که تنوع و گوناگونی نامحدودش سبب سردرگمی ما می‌شود، می‌ایستیم. اما آنچه من توصیف می‌کنم، چیزی جز کلیت تجربه‌ی بشری از جهان نیست. من

این تجربه را تجربه‌ای هرمنوتیکی می‌خوانم، زیرا فراشدی که شرح می‌دهیم پیوسته در سرتاسر تجربه‌های آشنای ما تکرار می‌شود. ما همواره با جهانی روبروییم که از پیش تأویل شده و در چارچوب مناسبات بنیادین سازمان یافته است. در این جهان است که تجربه همچون چیزی نو گام می‌نهد، آنچه را راهبر انتظارهای ما بوده به هم می‌ریزد، و در این آشوب، خود به سازمان‌دهی دوباره تن می‌دهد. بدفهمی و غرابت، عوامل نخستین و اصلی نیستند، که بگوییم جلوگیری از بدفهمی‌ها وظیفه‌ی خاص هرمنوتیک است. مسئله درست برعکس است. تنها با پشتوانه‌ی ادراک مشترک و متعارف می‌توان خطر کرد و به عرصه‌ی بیگانه گام نهاد، از دل بیگانه چیزی برکشید، و به این ترتیب تجربه‌ی خود از جهان را وسعت و غنا بخشید.

این بحث نشان می‌دهد که چگونه ادعای همگانیت که به ساحتِ هرمنوتیک نسبت داده‌ایم، باید فهمیده شود. فهم وابسته به زبان است. ولی این حکم ما را به هیچ شکلی از نسبی نگریِ زبانی نمی‌کشاند. در واقع، درست است که ما در دلِ یک زبان زندگی می‌کنیم، ولی زبان نظامی از علائم نیست که ما وقتی وارد ایستگاه مخابرات می‌شویم با کلیدهای دستگاهِ تلگراف آن را بفرستیم. چنین کاری سخن گفتن نیست، چرا که بی‌پایانیِ کنشی را که به لحاظ زبانی خالق است و جهان را تجربه می‌کند، در خود ندارد. اگر چه ما یکسره درون یک زبان زندگی می‌کنیم، اما چنین واقعیتی به معنای نسبی نگریِ زبانی نیست. زیرا مطلقاً اسارتی درون زبان وجود ندارد، حتی درون زبان مادری ما. همه‌ی ما این نکته را هنگامی که زبان خارجی می‌آموزیم، تجربه می‌کنیم، خاصه در مسافرت که تا حدی به زبان خارجی تسلط می‌یابیم. تسلط بر زبان خارجی دقیقاً بدین معناست که هنگام کاربرد آن در سرزمینی بیگانه، مدام به جهان زبانی خود و

کلمات خود رجوع نکنیم. هر چقدر آن زبان را بهتر بدانیم، نیم نگاه‌مان به زبان مادری نامحسوس‌تر خواهد بود، و از آنجا که هیچ‌گاه یک زبان خارجی را به کمال نمی‌دانیم، همواره این نیم نگاه همراه‌مان است. اما علی‌رغم این‌ها، هر چند با لکنت، باز هم حرف می‌زنیم، زیرا لکنت زبان مانع اشتیاق به حرف زدن است، و به این ترتیب به قلمروِ نامحدودِ بیانِ ممکن راه می‌گشاید. هر زبانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، به این معنا، نامحدود است. اشتباه بزرگی خواهد بود هرگاه نتیجه بگیریم که چون زبان‌های فراوانی وجود دارند، خِرَد قطعه قطعه است. درست برعکس، دقیقاً به واسطه‌ی محدودیت‌مان، و خصوصیت وجودی‌مان، که حتی در کثرتِ زبان‌ها نیز آشکار است، گفتگوی بی‌پایانی در جهت حقیقتی که ما هستیم گشوده می‌شود.

اگر آنچه آمد درست باشد، آنگاه موقعیت جهانِ مدرنِ صنعتیِ ما، که بر علم استوار شده و ما در آغاز توصیف‌اش کردیم، پیش از هر چیز در سطح زبان بازتاب می‌یابد. ما در دورانی زندگی می‌کنیم که در آن هم‌سطح‌سازیِ فزاینده‌ی تمامی شکل‌های زندگی اتفاق می‌افتد، و این همان نیاز مبرمِ معقول جهت ادامه‌ی زندگی در سیاره‌ی ما است. مثلاً، مسئله‌ی غذای انسان فقط با مهار کردن ریخت و پاش‌ها و هدر دادن‌های بی‌اندازه که همه‌ی زمین را فراگرفته حل می‌شود. جهان ماشینی و صنعتی به طور اجتناب‌ناپذیری درون زندگی فرد، به مثابه‌ی گستره‌ی کمالِ تکنیکی، گسترش یافته است. وقتی ما می‌شنویم که دلدادگان دوران مدرن با هم حرف می‌زنند، به شک می‌افتیم که آیا آن‌ها با کلمات ارتباط برقرار می‌کنند یا با برچسب‌های تبلیغاتی و اصطلاح‌های فنی که برگرفته از زبان نشانه‌ای جهان صنعتی مدرن است. شکل هم‌سطح‌شده‌ی زندگی در دوران صنعتی ناگزیر بر زبان نیز تأثیر گذاشته است. در واقع، سستی و

بی‌رمقی دستگاهِ واژگان زبان بسیار بیشتر شده، و به این ترتیب زبان تقریباً به شکل دستگاهی از نشانه‌های فنی درآمده است. چنین گرایش‌های هم‌سطح گرایانه‌ای وسوسه برانگیز است.

اما به رغم این‌ها، ساختنِ هم‌زمانِ جهان‌مان در زبان، هرگاه که بخواهیم چیزی به همدیگر بگوییم، باز هم ادامه می‌یابد. نتیجه، پیدایی مناسبات کنونی میان انسان‌هاست. در ابتدا هر کس چون دایره‌ای زبانی است، و این دایره‌ها با هم برخورد می‌کنند و بیش از پیش در هم ادغام می‌شوند. زبان، باری دیگر روی می‌نماید، ولی همچون همیشه در واژگان و دستور زبان؛ و هرگز از بی‌پایانیِ ذاتی گفتگو که میان گوینده و طرفِ مقابلش در جریان است جدا نمی‌شود. این ساحتِ بنیادینِ هرمنوتیک است. گفتار اصیل چیزی برای گفتن دارد، و متنی بر نشانه‌های از پیش تعیین شده نیست، بلکه در جستجوی کلماتی است که با آن‌ها به دیگری برسد، و این رسالت عام بشری است، و اما وظیفه‌یِ خاص عالم الاهی نیز هست که باید پیامی مکتوب را منتقل کند.

بخش دوم

وجود و هرمنوتیک

پل ریکور

این نوشته‌ی پل ریکور در نخستین مجلد «رساله‌های هرمنوتیک» یا ***اختلاف تأویل‌ها***، آمده که در اصل، به سال ۱۹۶۵ نوشته شده است. مقاله از کتاب زیر ترجمه شده است، و متن با برگردان انگلیسی آن (که کار Kathleen McLaughlin است) سنجیده شده است:

Paul Ricoeur, "Existence et herméneutique", in: ***Le conflit des interprétations,*** Paris, 1969, pp. 7-28

Paul Ricoeur, "Existence and hermeneutics" in: ***The Conflict of Interpretations,*** North-Western University Press, 1974.

هدف من در اینجا آن است که از رهگذرِ آنچه می‌تواند **پیوند زدن *مسئله‌ی* هرمنوتیک بر روش *پدیدار شناختی*** نام گیرد، به آزمون راه‌هایی بپردازم که پیشاروی فلسفه‌ی معاصر گشوده‌اند. پیش از آن که به موضوعِ پژوهش خود بپردازم، نخست کارم را محدود به یادآوری تاریخی کوتاهی می‌کنم. پژوهش من دستِ‌کم باید بتواند به طور خلاصه مفهوم قابل قبولی از وجود به دست دهد، مفهومی که نوسازی و تحدید زندگی پدیدارشناسی در هرمنوتیک را بیان کند.

۱. سرچشمه‌ی هرمنوتیک

مبحث هرمنوتیک مدت‌ها پیش از پدیدارشناسیِ هوسرل شکل گرفته است. از این رو، من از پیوند، و حتی از پیوندی دیرآمده سخن می‌گویم.

این یادآوری سودمند است که مسئله‌ی هرمنوتیک نخست در محدوده‌ی تفسیر مطرح شد، یعنی در چارچوب رشته‌ای که هدفش آن است که بر مبنای آنچه متن می‌خواهد بگوید، به فهم یک متن راه بَرَد، یعنی بر پایه‌ی نیتِ نهفته در متن آن را بفهمد. این که تفسیر مسئله‌ای هرمنوتیکی یعنی مسئله‌ی تأویل را طرح کرد، از این روست که هر خوانش از یک متن، هر

اندازه هم که وابسته به آن چیزی باشد که متن به خاطر آن نوشته شده است، همواره درونِ یک جامعه، یک سنت، و یک جریانِ زنده‌ی اندیشه صورت می‌گیرد، که همگی پیش‌فرض‌ها و الزاماتی را به همراه دارند. در این راستا، خوانشِ اسطوره‌های یونانی در مکتبِ رواقیان، بر پایه‌ی اصول فلسفی در فیزیک و دراخلاق، مستلزم هرمنوتیکی بسیار متفاوت از تأویلِ خاخامی از تورات در هالاکا یا هاگادا است.[۱] تأویل **عهد عتیق** در پرتو وقایع زندگی مسیح که به سهم خود، خوانشی از رویدادها، نهادها، و شخصیت‌های ***کتابِ مقدس*** به عمل می‌آورد، یکسره با خوانش خاخام‌ها متفاوت هستند.

این جدال‌های مربوط به تفاسیر چگونه به فلسفه مربوط می‌شوند؟ چگونگی این ارتباط در این نکته نهفته است که تفسیر چنان که در کتاب ***آیین مسیحیت*** آگوستن قدیس می‌بینیم مستلزم نظریه‌ای درباره‌ی نشانه و دلالت است. به بیان دقیق‌تر، اگر یک متن دارای چند معنا باشد، مثلاً معنایی تاریخی و معنایی روحانی داشته باشد، باید به مفهوم دلالتی‌ای متوسل شویم که بسیار پیچده‌تر از نشانه‌های موسوم به نشانه‌های تک معنا است که در استدلال از آن‌ها استفاده می‌شود. سرانجام، خودِ کنشِ تأویل آشکارکننده‌ی نیتی ژرف است، نیتی مبتنی بر کنار زدنِ فاصله‌ها و تفاوت‌های فرهنگی، برقرار کردن پیوند خواننده با متنی از یاد رفته و بیگانه شده و به این ترتیب ادغام معنای آن در فهم امروزینی که انسان می‌تواند از خود حاصل کند.

درنتیجه، هرمنوتیک نمی‌تواند همچون فنی در اختیار متخصصان باقی بماند، یعنی همان شگرد یا فن هرمنوتیکِ (Techné hermeneutike)

---

۱. "هالاکا"، مجموعه‌ی قوانینِ دینی یهوداست که از ***کتاب مقدس*** و ***تلمود*** و روایت‌های دینی سرچشمه گرفته‌اند، و "هاگادا" مجموعه‌ی دعاها و روایت‌های دینی یهوداست. (م).

تأویل‌گرانِ معجزه‌ها و نداهای غیبی باشد. بلکه هرمنوتیک مسئله‌ی کلی فهم را مطرح می‌کند. همچنین، هیچ تاویلِ باارزشی نیست که از شیوه‌های فهمِ قابل حصول در یک دوران تاریخی مانند اسطوره، تمثیل، استعاره، قیاس، و غیره، وام نگرفته باشد. این پیوند میانِ تأویل به معنای تفسیرِ متن و فهم به معنای عام و فراگیرِ شناختِ نشانه‌ها، در یکی از معناهای سنتی واژه‌ی «هرمنوتیک» روشن می‌شود، معنایی که از کتابِ *پری هرمِنیاس* [عبارت] نوشته‌ی ارسطو به ما رسیده است. در واقع، قابل توجه است که نزد ارسطو، hermenéia به تمثیل محدود نمی‌شود، بلکه هرگونه سخن بامعنایی را در بر می‌گیرد. در واقع hermenéia همان سخن معنادار است، و به ویژه هنگامی که «چیزی درباره‌ی چیزی» می‌گوید، واقعیت را «تأویل می‌کند». افزون بر این، سخن hermenéia است، چرا که یک جمله‌ی کلامی، گونه‌ای درک واقعیت به وسیله‌ی عباراتی معنادار است، و نه برداشتی از به اصطلاح تأثیرهایی که از خودِ چیزها ناشی شده‌اند.

این، نخستین و مهم‌ترین، رابطه‌ی میانِ مفهومِ تأویل و مفهوم فهم است که خود موجبِ برقراری رابطه‌ای است میانِ مسائلِ فنیِ تفسیرِ متن و مسائلِ عام‌ترِ دلالت و زبان.

ولی تفسیر فقط از رهگذر تکامل بعدیِ خود، انگیزه‌ی طرح هرمنوتیکِ عام شد، و آن شکل‌گیری فقه‌اللغه‌یِ کلاسیک و علوم *تاریخی* در پایان سده‌ی هجدهم و سرآغاز سده‌ی نوزدهم بود. مسئله‌ی هرمنوتیک با آثار اشلایرماخر و دیلتای بود که به مسئله‌ای فلسفی *تبدیل* شد. عنوان این بخش از بحث ما یعنی «سرچشمه‌ی هرمنوتیک» اشارتی است به عنوان رساله‌ی مشهور دیلتای که در سال ۱۹۰۰ نوشته شده است. مسئله‌ای که دیلتای در عصر فلسفه‌ی اثباتی با آن روبرو بود، این بود که به علوم انسانی [Geistewissenschaften] اعتباری قابلِ قیاس با اعتبار علوم

طبیعی ببخشد. این مسئله با طرح این‌گونه‌اش، مسئله‌ای شناخت‌شناسانه بود. نکته بر سر فراهم آوردنِ نقدی بر شناخت تاریخی، نقد کانتی بر شناخت طبیعت، و نیز سازمان‌بندی روش‌های پراکنده‌ی هرمنوتیک کلاسیک درچارچوب این نقد بود، روش هایی نظیر قانون شبکه‌ی درونیِ متن، قانون محیط جغرافیایی، قومی، اجتماعی، و غیره. ولی حل این مسئله از مرز شناخت‌شناسیِ صرف فراتر می‌رود. از نظر دیلتای تأویل که وابسته به اطلاعات ثبت شده در نوشتار است، فقط در حکم قلمروی است ازسرزمینِ بارها وسیع‌ترِ فهم، که ازیک روان به روانی دیگر گسترش می‌یابد. به‌این‌ترتیب، به مسئله‌ی هرمنوتیک ازمنظرروان‌شناسی نگریسته می‌شود: فهمیدن، برای موجودی متناهی همانا انتقال یافتن به زندگی دیگری است. این‌گونه است که فهم تاریخی تمامی ناسازه‌های تاریخیّت را به همراه دارد: چگونه موجودی تاریخی می‌تواند به‌گونه‌ای تاریخی به تاریخ بنگرد؟ این ناسازه ها، به سهم خود، به مسئله‌ای بارها بنیانی‌تر بازمی‌گردند: زندگی به هنگامِ بروز خود، چگونه می‌تواند عینیت یابد؟ چطور ممکن است که این زندگی به هنگام عینیت یافتن، معناهایی را نمودار سازد که قابلیت آن را داشته باشند که به وسیله‌ی یک موجود تاریخیِ دیگر که از موقعیت تاریخی خود فراتر می‌رود، درک و فهیمده شود؟ در اینجا، مسئله‌ای بسیار مهم که ما در پایان پژوهش خود بار دیگر بدان توجه خواهیم کرد، مطرح می‌شود: مسئله‌ی مناسبات میان نیرو و معنا، میان زندگی به عنوان امری معنادار، و ذهن به عنوان چیزی که قادر به پیوند زدن این معناها در زنجیره‌ای منتظم است. اگر زندگی در اصل با معنا نباشد، فهم برای همیشه ناممکن خواهد بود. اما برای آن که فهم ثبات یابد، آیا ضرورت ندارد که معنای تکامل درونی را که هگل آن را مفهوم می‌نامید، به خودِ زندگی بازگردانیم؟ آیا وقتی به یک فلسفه‌ی

زندگی سروشکل می‌دهیم، پنهانی خود رابه تمامی امکانات یک فلسفه‌ی روح مجهز نمی‌سازیم؟ این دشواری عمده‌ای است که می‌تواند این امر را توجیه کند که چرا ما در قلمرو پدیدارشناسی به جستجوی ساختاری قابلِ پذیرش برآمده‌ایم، یا اگر بخواهیم به تصویر آغازین خویش بازگردیم، باید بگوییم که می‌تواند این نکته را توجیه کند که چرا ما به جستجوی گیاه تازه‌ای برآمده‌ایم که می‌توانیم هرمنوتیک را به آن پیوند بزنیم.

۲. پیوند زدن هرمنوتیک و پدیدارشناسی

دوراه برای بنیادنهادن هرمنوتیک درچارچوب پدیدارشناسی وجود دارد. یکی راهی است کوتاه، که نخست از آن یاد می‌کنم، و دیگری راهی طولانی است که پیشنهاد می‌کنم آن رابرگزینیم. راه کوتاه همانا **هستی‌شناسیِ فهم** به شیوه‌ی هیدگر است. این هستی‌شناسیِ فهم را به این دلیل راهِ کوتاه خوانده‌ام که با گسست از بحث‌های مربوط به **روش** از همان آغاز مستقیماً در سطح یک هستی‌شناسیِ موجودِ متناهی قرار می‌گیرد، تا در آن به **فهم**، نه همچون یک شیوه‌ی شناخت، بل همچون شیوه‌ای از وجود راه بَرَد. ما به طور گام به گام وارد این هستی‌شناسیِ فهم نمی‌شویم. ما به صورت تدریجی، وبا ژرفابخشیدنِ لوازم روش‌شناختیِ تفسیر، تاریخ،یا روانکاوی بدان دست نمی‌یابیم، بل با دگرگون کردن ناگهانی مسئله به آن می‌رسیم. به جای این که بپرسیم «به چه شرطی سوژه‌ی شناسنده می‌تواند متن یا تاریخ را بشناسد؟»، می‌پرسیم: «هستنده‌ای که هستیِ او بر فهم استوار شده است، چه نوع هستنده‌ای است؟» به این ترتیب، مسئله‌ی هرمنوتیک تبدیل می‌شود به تحلیل این هستی، یعنی دازاین، که به واسطه‌ی فهم وجود دارد.

پیش از این که بگوییم چرا راهی دورتر، پرپیچ و خم‌تر، و سخت گذرتر

را که با تأملاتی زبان‌شناسانه و معناشناسانه آغاز می‌شود، پیشنهاد می‌کنم، مایلم بر ارزش فراوانِ این هستی‌شناسیِ فهم تأکید کنم. اگر من کار خود را با احترامی شایسته‌ی فلسفه‌ی هَیدگر آغاز کرده‌ام، به این دلیل است که آن را راه حلی رقیب تلقی نمی‌کنم. تحلیل دازاینِ او اصطلاحی دیگر برای بدیلی نیست که ما را ناگزیر از گزینش میان یک هستی‌شناسیِ فهم و یک شناخت‌شناسیِ تأویل کند. راه طولانی‌ای که من پیشنهاد می‌کنم، این سودای دیگررا نیزداردکه تفکر را به سطح یک هستی‌شناسی برساند، اما چنین کاری را در مراتب و مدارج گوناگون، و با پی‌گیری پژوهش‌های متوالی در معناشناسی (بخش ۳) و سپس در تفکر (بخش ۴) صورت می‌دهد. تردیدی که من در پایان این بخش ابراز کرده‌ام، فقط مربوط است به امکانِ ساختن یک هستی‌شناسیِ مستقیم، هستی‌شناسی‌ای که فارغ از هرگونه استلزام روش‌شناختی، و در نتیجه بیرون از دُور تأویلی‌ای است که این هستی‌شناسی نظریه‌ی مربوط به آن را پی‌ریزی می‌کند. اما *اشتیاق* به این هستی‌شناسی هم انگیزه‌ی اقدامِ پیشنهادی ماست، هم مانع از آن می‌شود که کار ما در یک فلسفه‌ی زبانی همچون فلسفه‌ی ویتگنشتاین غرق شود، و هم کارِ ما را از آن‌که به دامان فلسفه‌ای تأملی از نوع فلسفه‌ی نوکانتی درغلتد، باز می‌دارد. مسئله‌ی من به طور دقیق این است: یک شناخت‌شناسیِ تأویل که ماحصل تأمل بر تفسیر، بر روش تاریخ، بر روانکاوی، بر پدیدارشناسیِ دین و غیره است، هنگامی که از هستی‌شناسیِ فهم متأثر شود، از آن جان گیرد، و اگر بتوان گفت از آن الهام گیرد، چه بر سرش می‌آید؟

پس، بگذارید نگاهی بیندازیم به الزامات این هستی‌شناسیِ فهم.

برای این که بهتر معنای انقلاب در اندیشه را که مورد نظر این هستی‌شناسی است دریابیم، باید به پایان فراشدِ تکاملی‌ای بیندیشیم که

از ***پژوهش‌های منطقی*** هوسرل آغاز شد و به ***هستی و زمان*** هَیدگر رسید، و سپس از خود بپرسیم که چه چیز از پدیدارشناسی هوسرل در نسبت با این انقلاب در اندیشه دارای اهمیت و اعتبار است؟ آنچه باید در جنبه‌ی بسیاربنیادین آن‌مورد توجه قرارگیرد، باژگونگی‌مسئله است، باژگونگی‌ای که به جای شناخت‌شناسیِ تأویل، هستی‌شناسی فهم را قرار می‌دهد.

نکته برسر پرهیز از هرگونه قاعده‌بندی مسئله‌ی نظریه‌ی کشف علمی [Erkenntnistheoretisch]، و در نتیجه کنار گذاشتن این مفهوم است که هرمنوتیک *روشی* است که، به‌گونه‌ای برابر، می‌تواند با روش علوم انسانی به مبارزه برخیزد. تعیین یک روش برای فهم به معنای محصور ماندن در انگاره‌های شناخت عینی و پیش داوری‌های نظریه‌ی شناخت کانتی در مورد دانایی است. باید آزادانه از دُورِ جادوییِ مسئله‌ی سوژه و ابژه بیرون رفت، و درباره‌ی پرسش هستی تأمل کرد. ولی برای تأمل در بابِ هستی به طور کلی، باید در باب این هستی که «جا»ی هر هستنده‌ای است، در باب دازاین، یعنی در باب این هستی که در شیوه‌ی فهم هستی موجودیت دارد، تأمل نماییم. به این ترتیب، فهم دیگر وجهی از شناخت نیست، بل وجهی از هستی است، یعنی آن وجه از این هستی که از رهگذرِ فهم موجودیت دارد.

من، این اقدام برای واژگون ساختنِ کاملِ رابطه‌ی میانِ فهم و هستی را به طورتمام وکمال می‌پذیرم. همچنین، این باژگونگی، ژرف‌ترین خواستِ فلسفه‌ی دیلتای را عملی می‌کند، زیرا برای او زندگی مفهوم اصلی بود. در آثار خود دیلتای، فهم تاریخی دقیقاً صورت قرینه‌ی نظریه‌ی طبیعت نبود، ورابطه‌ی‌میان‌زندگی وشکل‌های بروزآن ریشه‌ی مشترک‌رابطه‌ی دوگانه‌ی انسان با طبیعت، و انسان با تاریخ بود. اگر این نکته را دنبال می‌کنیم، مسئله‌ی ما، این نیست که می‌خواهیم [موضع] شناخت تاریخی را دربرابر

شناخت طبیعی تقویت نماییم، بل مسئله‌ی ما کند و کاو در مسئله‌ی علمی در معنای کلی آن است تا به پیوند هستیِ تاریخی با کل هستی برسیم، پیوندی که از رابطه‌ی سوژه-ابژه در نظریه‌ی شناخت بنیانی‌تر باشد.

اگر مسئله‌ی هرمنوتیک در قالبِ این اصطلاح‌های هستی‌شناسانه مطرح شود، پس پدیدارشناسی هوسرل به چه کار می‌آید؟ این پرسش ما را فرامی‌خواند تا از هَیدگر به سوی هوسرل برویم، و اندیشه‌ی هوسرل را در چارچوبی هَیدگری تأویل نماییم. آنچه در گام نخستِ این بازگشت با آن روبرو می‌شویم، آشکارا هوسرلِ متأخر یعنی نویسنده‌ی *بحران* است. نزد همین هوسرل است که پیش از هر چیز باید بنیان پدیدارشناسانه‌ی این هستی‌شناسی را بجوییم. سهم هوسرل درهرمنوتیک جنبه‌ای‌دوگانه دارد. ازیک سو، درواپسین مرحله‌ی پدیدارشناسی، نقدِ «عینیت‌گرایی» به نتایج نهایی خود می‌رسد. این انتقاد از عینیت‌گرایی به مسئله‌ی هرمنوتیک مربوط می‌شود، نه فقط به‌گونه‌ای غیرمستقیم، که ادعای شناخت‌شناسیِ علوم طبیعی را مبنی بر این که یگانه الگوی معتبر روش‌شناسانه را برای علوم انسانی فراهم آورده است، رد می‌کند، بلکه به‌گونه‌ای مستقیم نیز به آن مربوط می‌شود، زیرا تلاش دیلتای برای تدارک روشی با همان میزانِ عینیتِ علوم طبیعی برای علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد. از سوی دیگر صورت نهاییِ پدیدارشناسیِ هوسرل تقدیر عینیت‌گرایی را به مسئله‌ای اثباتی پیوند می‌زند که راه را به سوی هستی‌شناسی فهم هموار می‌کند. درونمایه‌ی اصلیِ این مسئله‌ی تازه Lebenswelt یا «زیست جهان» است، یعنی حدی از تجربه‌ی مقدم بر رابطه‌ی سوژه و ابژه، که درونمایه‌ی اصلی تمامی گونه‌های نوکانت‌گرایی بود.

حال،اگرهوسرل‌متأخردراین‌کارویرانگرانه‌که‌می‌خواهد هستی‌شناسیِ فهم را به جای شناخت‌شناسیِ تأویل قرار دهد، درگیر می‌شود، باید گفت

که نقشِ هوسرل متقدم در دورانی که از ***پژوهش‌های منطقی*** تا ***تأملات دکارتی*** را در بر می‌گیرد، در این مورد سخت مشکوک است. البته هوسرل بود که با تعیین‌سوژه یا ذهن‌همچون قطبِ نیّت‌مندی، و همچون موجودی هدف‌مند، وبامعرفی، نه‌طبیعت، بل یک حوزه‌ی دلالتی به‌عنوان همبسته‌ی این سوژه، راه را هموار کرد. اگر به گونه‌ای گذشته‌نگرانه و از موضع هوسرل‌سالخورده، به‌ویژه‌ازموضعِ هَیدگربه‌صورت‌اولیه‌ی پدیدارشناسی بنگریم، این‌پدیدارشناسی‌می‌تواند همچون نخستین چالش عینیت‌گرایی جلوه‌گر شود، زیرا آنچه را او پدیدارها می‌نامد، دقیقاً، همبسته‌ی زندگیِ نیّت‌مند، یعنی واحدهای دلالت‌اند که خود زاده‌ی این زندگی نیّت‌مند هستند. با وجود این، ناگفته نماند که هوسرلِ متقدم فقط گونه‌ای ایدئالیسمِ جدید را بازسازی کرد که به نوکانت‌گرایی که علیه آن مبارزه می‌کرد بسیار نزدیک بود، ایدئالیسمی مبتنی بر این که فروکاستنِ نهاده‌ی جهان در واقع در حکمِ فروکاستنِ مسئله‌ی هستی به مسئله‌ی معنای هستی است؛ و معنای هستی به نوبه‌ی خود به همبسته‌ی ساده‌ی شیوه‌های ذهنی نیّت تقلیل می‌یابد.

سرانجام علیه همین هوسرلِ متقدم، علیه گرایش‌های افلاطونی کردن و ایده‌ئالیستی کردنِ نظریه‌ی معنا و نیّت‌مندیِ او بود که نظریه‌ی فهم پی‌ریزی شد. و اگر هوسرلِ متأخر به سوی این هستی‌شناسی رفت، از این رو بود که تلاش او برای فروکاستنِ هستی شکست خورده بود، و در نتیجه، دستاورد فرجامین پدیدارشناسی از آن طرح اولیه دور شده بود. پدیدارشناسی، به‌رغم خود، به جای کشف یک سوژه یا ذهن ایده‌ئالیست که در نظامِ معنایی خود محصور است، هستی زنده‌ای را کشف کرد که همواره افق تمامی مقاصدش، *جهان* است.

به این ترتیب حوزه‌ای از دلالت‌ها مشخص می‌شود که پیش از شکلِ

گرفتنِ طبیعتی ریاضی شده، آن گونه که ما پس از گالیله آن را تصور می‌کنیم، وجود داشته است، حوزه‌ای از دلالت‌ها که برای یک سوژه‌ی شناسنده پیش از عینیت وجود داشته است. پیش از عینیت، افق جهان وجود دارد؛ پیش از سوژه‌ی نظریه‌ی شناخت، زندگی عملی وجود دارد که هوسرل گاه آن را بی‌نام می‌نامد، نه به این دلیل که او با این کار به همان سوژه‌ی شخصیِ کانتی بازمی‌گردد، بل به این دلیل که سوژه‌ای که ابژه‌هایی دارد، خود از این زندگی عملی سر بر آورده است.

ما می‌بینیم که مسئله‌ی فهم و مسئله‌ی حقیقت تا چه اندازه مسائلی بنیادین هستند. اینجا دیگر مسئله تاریخیت، مسئله‌ی شناخت تاریخی همچون روش نیست، بلکه نمایانگرشیوه‌ای است که موجودبا موجودات «همراه‌است». دیگرفهم، پاسخِ علوم‌انسانی به تبیین طبیعت‌گرایانه نیست، بل به شیوه‌ی بودن کنارِ هستی پیش از برخورد با هستندگان خاص مربوط می‌شود. در همین حال، توانایی زندگی در این که آزادانه از خود فاصله بگیرد، و از خود فراتر رود، به ساختاری از هستیِ متناهی بدل می‌شود. اگر تاریخ‌نگار می‌تواند خود را با چیز فی‌نفسه قیاس کند، و [در این قیاس] خود را امر شناخته شده بداند، فقط به این دلیل است که او و موضوع کارِ او تاریخی هستند. به این ترتیب، توضیح این منشِ تاریخی بر هر گونه روش‌شناسی تقدم دارد. آنچه محدودیتی برای علم بود ـ یعنی تاریخیتِ هستی ـ به یک سازه‌ی هستی بدل می‌شود. یک تناقض ـ یعنی تعلقِ تأویل‌گر به موضوعِ کارش ـ تبدیل به یک ویژگیِ هستی‌شناسانه می‌شود.

انقلابی که یک هستی‌شناسیِ فهم به پا می‌کند، چنین است. فهم به جنبه‌ای از «طرح» دازاین و «گشودگی آن به هستی» بدل می‌شود. مسئله‌ی حقیقت، دیگر مسئله‌ی روش نیست، بل مسئله‌ی تجلی هستی برای هستنده‌ای است که موجودیت آن در فهم هستی نهفته است.

نیروی شگفتِ فریبندگیِ این هستی‌شناسیِ بنیادین هر چقدر هم که باشد، باز هم من پیشنهاد می‌کنم که راهی دیگر را بیازماییم، تا مسئله‌ی هرمنوتیک را به شیوه‌ای دیگر، به پدیدارشناسی پیوند بزنیم. علت این عقب نشینی از تحلیل دازاین چیست؟ این امر دو دلیل دارد. یکی این‌که با شیوه‌ی رادیکالِ هَیدگر در پرسش‌گری، مسئله‌هایی که محرک پژوهش ما بودند نه فقط حل ناشده باقی می‌مانند، بل حتی از نظر دور خواهند ماند. ما پرسیده بودیم چگونه ارغنونی برای تفسیر یعنی برای فهم متون به دست دهیم؟ چگونه علوم تاریخی را در برابر علوم طبیعی پی‌ریزی کنیم؟ چگونه در باب تعارض میان تأویل‌های هم‌ارز داوری کنیم؟ در هرمنوتیک بنیادین این مسائل به گونه‌ای مشخص مورد نظر نیستند، و این دلیل دارد: این هرمنوتیک، نه به منظور حلِ آن مسائل، بل به منظور رفع آن‌ها شکل گرفته است. همچنین، هَیدگر نمی‌خواست به هیچ مسئله‌ی خاصی در مورد فهمِ این یا آن هستنده بپردازد، بل می‌خواست چشم‌های ما را بگشاید و نگاه ما را هدایت کند؛ می‌خواست که ما شناخت تاریخی را، همچون مشتقی از یک صورت اصلی، تابعِ فهمِ هستی‌شناسانه قرار دهیم. ولی او وسیله‌ای در اختیار ما نمی‌گذارد تا نشان دهد که فهم حقیقتاً تاریخی به چه معنایی از این فهم اصلی مشتق شده است. پس آیا بهتر نیست که از شکل‌های اشتقاقیِ فهم آغاز کنیم، و در آن‌ها نشانه‌های اشتقاق‌شان رانشان دهیم؟ این امر مستلزم آن است که آغازگاه در همان سطحی اختیار شود که فهم در آن کار می‌کند، یعنی در سطح زبان.

این دلیلِ نخست ما را به دلیلِ دوم می‌رساند. برای آن که واژگونگیِ فهمِ هستی‌شناسانه به هستنده‌ی فهمنده امکان‌پذیر باشد، باید بتوان به گونه‌ای مستقیم ــ بدون هیچ دغدغه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی پیشین ــ هستیِ ممتاز دازاین را چنان که در خود شکل گرفته است توصیف کرد، و آنگاه

فهم را همچون یکی از وجوه هستی بازشناخت. دشواری گذر از فهم همچون وجهی از شناخت در آن جا نهفته است که فهم که نتیجه‌ی آنالیتیکِ دازاین است، دقیقاً فهمی است که از رهگذر آن، و در آن، این هستی خود را همچون هستی می‌فهمد. آیا بار دیگر در *درون زبان* نیست که ما باید به جستجوی گواهی بر این مدعا که فهم وجهی از هستی است، برآییم؟

این دو ایراد در عین حال دربردارنده‌ی بیانی اثباتی نیز هستند، و آن این که به جای راه کوتاهِ تحلیل دازاین، راه طولانی را برگزینیم که با تحلیل زبان آغاز می‌شود. این سان، ما پیوسته در تماس با رشته‌هایی خواهیم بود که درپی تجربه‌ی تأویل به شیوه‌ای روش‌مند هستند، و در برابر وسوسه‌ی جدا کردنِ *حقیقت* که مختص فهم است از *روش* که به وسیله‌ی رشته‌هایی که از تفسیر ریشه گرفته‌اند اعمال می‌شود، مقاومت خواهیم کرد. این گونه، هرگاه مسئله‌ی تازه‌ای درباره‌ی وجود مطرح شود، فقط می‌تواند از توضیحِ معناشناسانه‌ی مفهومِ تأویل که در تمامی رشته‌های هرمنوتیک مشترک است، آغاز شود و فقط بر آن استوار باشد. این معناشناسی باید گِرد درونمایه‌ی مرکزیِ دلالت‌های با معناهای چندگانه یا دلالت‌های چندمعنا، یا حتی می‌توان گفت معناهای نمادین (در جای خود، علت این برابری معنایی توضیح داده خواهد شد) سامان یابد.

به زودی نشان خواهم داد که چگونه می‌خواهم از راه این معناشناسی به مسئله‌ی وجود برسم. توضیحِ صِرف معنایی، مادام که نشان نداده باشیم که فهمِ عبارت‌های چندمعنا یا نمادین، لحظه‌ای از **خودفهمی** است، «پا در هوا» می‌ماند. به این ترتیب، رهیافت *معنایی* رهیافتی *تأملی* را به همراه می‌آورد. ولی، سوژه‌ای که با تأویلِ نشانه‌ها خود را تأویل می‌کند دیگر «می‌اندیشم» نیست. بل موجودی است که با تفسیرِ زندگی خود

کشف می‌کند پیش از این که در خویشتن جای گرفته باشد یا مالک خویشتن باشد، در هستی جای گرفته است. بدین ترتیب، هرمنوتیک می‌تواند شیوه‌ای از وجود داشتن را کشف کند که از آغاز تا پایان، **یک هستیِ *تأویل‌شده*** است. تنها تأمل، با ویران سازی خود به عنوان تأمل، می‌تواند به ریشه‌های هستی‌شناسانه‌ی فهم راه برد. ولی این چیزی است که همواره در زبان، و به واسطه‌ی حرکت‌های اندیشه حاصل می‌شود. این است راه دشواری که ما اکنون بدان گام می‌نهیم.

۳. سطح معناشناسی

پیش از هر چیز و همواره در زبان است که هرگونه فهم هستی‌شناسانه به بیان درمی‌آید. از این رو، بیهوده نخواهد بود که در معناشناسی به جستجوی یک **محور** ارجاع برای تمامی ***قلمروِ*** هرمنوتیک بپردازیم. دیگر، تفسیر ما را به این اندیشه عادت داده است که هر متن دارای معناهای متفاوتی است و این معناها با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، و معنای روحانی همواره از معناهای تاریخی یا تحت اللفظی «منتقل» می‌شود (همان که آگوستین قدیس Translata signa می‌نامید)، واین امربه واسطه‌ی افزونه‌یِ معناییِ معناهای تحت‌اللفظی صورت می‌گیرد. بعدها، اشلایرماخر و دیلتای این را نیز به ما یاد دادند که متن‌ها، اسناد و نسخه‌ها را همچون بیانِ زندگی که در نوشتار ثبت شده‌اند، در نظر بگیریم. تفسیر، راهی عکسِ این عینیتِ نیروهای زندگی را در پیوندهای روانی و سپس درزنجیره‌های تاریخی می‌پیماید. این عینیت و این تثبیت، صورت دیگری از انتقال معنا را شکل می‌دهند. نیچه با ارزش‌ها همچون اشکالِ بیانیِ قدرت و ضعفِ خواست قدرت که باید تأویل شوند، برخورد می‌کند. همچنین از نظر نیچه زندگی، خود، تأویل است. در نتیجه فلسفه تبدیل به تأویلِ تأویل‌ها

می‌شود. سرانجام فروید رشته‌ای از فراشدها را زیر عنوانِ «کار رؤیا» مورد بررسی قرار داد که از این حیث که معنایی پنهان را تغییر می‌دهند و آن را دستخوش تغییر شکلی می‌کنند که معنای نهفته در معنایی متجلی شده را به یکباره هم نشان می‌دهد و هم پنهان می‌کند، بسیار قابل توجه‌اند. فروید متفرعات این تغییر شکل را در بیان‌های فرهنگیِ هنر، اخلاق و دین دنبال کرد، و از این طریق تفسیری از فرهنگ را عرضه کرد که همانندی بسیار با تفسیر نیچه داشت. از این رو، بی‌معنا نخواهد بود که به پژوهش در آن چیزی بپردازیم که می‌تواند ***گره‌ی معناشناسانه‌ی*** هرگونه هرمنوتیک عام یا خاص، بنیادین یا معین، خوانده شود. به نظر می‌رسد که عنصر مشترکی که در همه جا از تفسیر گرفته تا روانکاوی یافت می‌شود، گونه‌ای معماریِ معناست، که می‌تواند معنای دوگانه یا معناهای چندگانه خوانده شود، و نقش آن در هر مورد ــ گر چه به شیوه‌ای متفاوت ــ این است که در عین پنهان‌سازی، آشکار نماید. به این ترتیب به گمانِ من این تحلیلِ زبان، درمعناشناسیِ امرآشکار ـ نهان، یعنی درمعناشناسیِ بیان‌های چندمعنایی محدود و منحصر می‌شود.

من که به سهم خود، بخش معینی از این معناشناسی، یعنی زبانِ اعتراف را که موضوع کتابم ***نمادگرایی شر*** بوده، کاوش کرده‌ام، پیشنهاد می‌کنم که این بیان‌های چندمعنا را «نمادین» بخوانیم. بدین گونه، من دو معنا برای واژه‌ی نماد درنظرمی‌گیرم؛ یکی معنایی که‌نسبت به نویسندگانی چون ارنست کاسیرر که هرگونه دریافتِ واقعیت به وسیله‌ی نشانه‌ها را از فهم گرفته تا اسطوره، هنر و علم نمادین می‌خوانند، معنایی محدودتر است. و دیگری معنایی است که نسبت به نویسندگانی که بر مبنای رتوریک لاتینی یا سنت نوافلاطونی، نماد را به قیاس فرومی‌کاهند، معنایی گسترده‌تراست. ***من هرگونه ساختار دلالتی را که در آن یک معنای***

مستقیم، اوّلیه، و تحت‌اللفظی به واسطه‌ی گسترش، به معنای دیگری اشاره کند که غیرمستقیم، ثانوی و مجازی است، و فقط از راه معنای نخست شناخته می‌شود، "نماد" می‌خوانم. این تحدید و مرزبندیِ بیان‌هایی بامعناهای دوگانه، به معنای دقیق، قلمروِ هرمنوتیک را شکل می‌دهد.

در برابر، مفهومِ تأویل نیز معنایی معین به خود پذیرفته است. من پیشنهاد می‌کنم که به تأویل نیز همان گسترشی را ببخشیم که به نماد بخشیدیم. به نظر من ***تأویل فعالیتی فکری است که مبتنی است بر رمزگشایی معنای پنهان در معنای ظاهری، و آشکار ساختنِ سطوح دلالتِ ضمنی در دلالت‌های تحت‌اللفظی.*** بدین‌سان، من ارجاع آغازین به تفسیر یعنی ارجاع به تأویل معناهای پنهان را حفظ می‌کنم. به این ترتیب نماد و تأویل به مفاهیمی به هم مربوط بدل می‌شوند. آن جا که معناهای چندگانه در کار باشد تأویل وجود دارد، و چندگانگیِ معناها نیز در تأویل است که متجلی می‌شود.

از این تحدید دوگانه‌ی قلمرو معناشناسی ــ در مورد نماد و در مورد تأویل ــ شماری از وظایف پدید می‌آیند که من به گونه‌ای خلاصه آن‌ها را برمی‌شمرم.

در مورد آنچه به بیان‌های نمادین مربوط می‌شود، وظیفه‌ی تحلیل زبان‌شناسانه به نظر من وظیفه‌ای دوگانه است. از یک سو، این مسئله‌ی وظیفه مربوط است به برشماریِ تا حدّ ممکن فراگیر و کاملِ صورت‌های نمادین. این راهِ استقرایی یگانه راهی است که در آغاز پژوهش قابل حصول است. زیرا مسئله دقیقاً عبارت است ازتعیین ساختارِ مشترک میان وجوه گوناگونِ بیان نمادین. دراین جا، فارغ ازدغدغه‌ی فروکاستنِ شتابزده به یکپارچگی، این برشماری باید نمادهای کیهانی که پدیدارشناسیِ دینِ افرادی چوند وان در لئو، موریس لنهارت و میرچا الیاده معرف آن‌هاست

ونمادگراییِ رؤیاها که ازروانکاوی سربرآورده است ــ باهمه‌ی برابرهایش در فولکلور، افسانه‌ها، مثل‌ها، اساطیر ــ و نیز آفرینه‌هایِ کلامی شاعر را طبق زنجیره‌ی هدایت‌گرِ تصاویرِ حسی، دیداری و شنیداری یا طبقِ امر نمادینِ فضا وزمان دربرگیرد. تمامی‌این‌نمادپردازی‌هابه‌رغم خاستگاه‌های متفاوت‌شان ــ و در ارزش‌های سیماشناسانه‌ی کیهان، در نمادگرایی جنسی، و درتخیلات حسی، درزبان بیان شده‌اند. هیچ‌گونه نمادپردازی‌ای مقدم بر انسانی که سخن بگوید وجود ندارد، گو آن‌که نیروی نماد بسیار ژرف‌تر است. در زبان است که کیهان، میل، و امر خیالی به بیان درمی‌آیند. باید زبانی وجود داشته باشد تا جهان بازیافته شود و به تفسیر کشیده شود. حتی رؤیا نیز مادام که از رهگذر روایت به سطح زبان کشیده نشود، بر همگان ناگشوده می‌ماند.

این برشماریِ وجوه بیانِ نمادین نیازمند گونه‌ای معیار همچون مکمل خویش است، که هدف آن تعیین شالوده‌ی معناییِ صورت‌های همانندی مانند استعاره، تمثیل، و تشبیه باشد. کنش قیاس در این «انتقال معنا» چیست؟ آیا روش‌های دیگری جز قیاس وجود دارند که یک معنا را به معنایی دیگر پیوند زنند؟ چگونه ساز و کارهای رؤیا که فروید کشف‌شان کرد، با این معنایِ نمادین تلفیق می‌شوند؟ آیا این ساز وکارها را می‌توان بر شکل‌های شناخته‌ی رتوریک چون استعاره و مجاز مرسل افزود؟ آیا سازو کارهای تغییر شکل که با آن چیزی که فروید «کار رؤیاها» خوانده بود، مطرح شد، همان قلمروی معناییِ فراشدهای نمادینی را که پدیدارشناسیِ دین گواه‌شان بوده‌است، در برمی‌گیرند؟ این‌ها پرسش‌های ساختاری‌ای هستند که معیارشناسی باید بتواند به همه‌ی آن‌ها پاسخ دهد.

این معیارشناسی به سهم خود، از پژوهش مربوط به کنش‌های تأویل

جدا نیست. در واقع، در اینجا قلمروِ بیان‌های نمادین و قلمروِ کنش‌های تأویل به وسیله‌ی یکدیگر تعریف می‌شوند. در نتیجه، مسائلی که نماد مطرح‌شان می‌کند در روش‌شناسیِ تأویل مورد بررسی قرار می‌گیرند. در واقع، این نکته‌ی جالبی است که تأویل به روش‌های بسیار متفاوت، و حتی متضادی امکان ظهورمی‌دهد. من به پدیدارشناسی دین و به روانکاوی اشاره داشته‌ام. آن‌ها به سخت‌ترین شکل ممکن در تقابل با یکدیگر هستند، و این هیچ جای شگفتی هم ندارد: تأویل با تعیّن چندگانه‌ی نمادها آغازمی‌شود، یا چنان که در روانکاوی گفته‌می‌شود با تعیّن افراطی نمادها. اما، هر تأویل، بنا به تعریف، این غنا و این ویژگیِ چندمعنایی را فرومی‌کاهد، و نماد را بنا به چارچوب ارجاعیِ خاصِ خود «ترجمه می‌کند». وظیفه‌ی این معیار آن است که نشان دهد که شکل تأویل با ساختارِ نظریِ نظام هرمنوتیکیِ مورد نظر ارتباط دارد. بدین‌سان، پدیدارشناسیِ دین از موضوع دینی در مناسک آیینی، در اسطوره‌ها و در باورها رمزگشایی می‌کند، اما این کار را براساس مسئله‌ی امر مقدس که تعیین‌کننده‌ی ساختارِ نظریِ خودِ پدیدارشناسیِ دین‌است، انجام می‌دهد. روانکاوی، برعکس، تنها یک ساحتِ نماد را یعنی ساحت مربوط به مشتقاتِ امیالِ سرکوب شده را می‌بیند. در نتیجه، فقط شبکه‌ی دلالتی‌ای را در نظر می‌گیرد که در ناآگاه شکل گرفته و از سرکوب نخستین آغاز شده و با سرکوب‌های بعدی بسط یافته است. روان‌کاوی را نمی‌توان به دلیل این محدودیت سرزنش کرد، زیرا این علتِ وجودیِ آن است. نظریه‌ی روانکاوی که فروید آن‌را فراروان‌شناسی نامیده‌بود، قاعده‌های رمزگشایی را به آنچه که می‌توان معناشناسیِ میل‌نامید محدودمی‌کند. روانکاوی فقط می‌تواند آنچه‌راجستجومی‌کند بیابد، که همانادلالت‌های «خلاصه‌شده»ی بازنمودها و تأثیرهایی است که در رؤیا، روان رنجوری، هنر، اخلاق و دین

وجود دارند. پس، روانکاوی نمی‌تواند چیزی را بیابد مگر بیانِ پنهانِ بازنمودها و تأثیرهای متعلق به کهن‌ترین امیالِ آدمی. این مثال، در همین سطح ساده‌ی معنایی، دامنه‌ی هرمنوتیک فلسفی را نشان می‌دهد. این هرمنوتیک با پژوهشی گسترده در صورت‌های نمادین و با تحلیلی فراگیر از ساختارهای نمادین آغاز می‌شود، و با ارتباط دادنِ تنوعِ روش‌های هرمنوتیکی به‌ساختارِنظریه‌های مربوطه،به‌واسطه‌ی رویارویی شیوه‌های هرمنوتیکی، و نقدی بر نظام‌های تأویلی، ادامه می‌یابد؛ و از این طریق، خود را برای برآوردن مهم‌ترین وظیفه‌ی خویش آماده می‌کند، وظیفه‌ای که همانا گزینشی حقیقی میانِ ادعاهای تام‌گرای هر یک از تأویل‌هاست. هرمنوتیک فلسفی با نشان دادنِ این که هر روش چگونه صورت یک نظریه را بیان می‌کند، هر یک از روش‌ها را در محدوده‌های نظری خاص خود توضیح می‌دهد. این، کارکردِ انتقادیِ این هرمنوتیک در سطح صرفاً معناییِ آن است.

امتیازهای چندگانه‌ی این هرمنوتیک آشکار است. نخست آن که رهیافت معنایی، هرمنوتیک را درتماس با روش‌شناسی‌هایی قرار می‌دهد که هم اکنون به کار می‌روند، و [از این رو] خطرِ جداییِ مفهومِ هرمنوتیکیِ حقیقت از مفهوم روش را از میان می‌برد. افزون بر این، پیوندِ هرمنوتیک با پدیدارشناسی را در جایی که این پدیدارشناسی اطمینان بیشتری به خود دارد، یعنی در سطح نظریه‌ی دلالت که در *پژوهش‌های منطقی* مطرح شده است، ضمانت می‌کند. البته، هوسرل مفهوم دلالت را به عنوان یک امر چندمعناییِ فروناکاستنی نمی‌پذیرد، وقاطعانه امکان آن را در همان نخستین *پژوهش منطقی* ردمی‌کند، وبه همین دلیل است که پدیدارشناسیِ *پژوهش‌های منطقی* نمی‌تواند هرمنوتیکی باشد. اما جدایی ما از هوسرل در چارچوب نظریه‌ی او در باب بیان‌های دلالت‌گر صورت می‌گیرد.

اینجاست که اختلاف‌ها آغاز می‌شوند و نه فقط در سطحِ نامطمئنِ پدیدارشناسیِ زیست جهان. سرانجام با کشاندن بحث به سطح زبان، من احساس می‌کنم در زمینه‌ای مشترک، با دیگر فلسفه‌های زنده‌ی امروز رویارو شده‌ام. البته معناشناسیِ بیانِ چندمعنا در تقابل با نظریه‌های فرازبان قرار دارد که می‌خواهند زبان‌های موجود را براساس الگوهایی آرمانی بازسازی کنند. تقابل با آرمانِ تک‌معناییِ هوسرل نیز به همان شدت است. از سوی دیگر، این معناشناسی، باب گفتگویی پرثمر با آموزه‌هایی را می‌گشاید که پس از *پژوهش‌های فلسفی* ویتگنشتاین، و از تحلیل زبان روزمره در کشورهای انگلوساکسون ریشه گرفته‌اند. باز در همین سطح است که هرمنوتیکِ عام با دل‌مشغولی‌های تفسیر مدرن از *کتاب مقدس* که از بولتمان و مکتب او ریشه گرفته است، همراه می‌شود. من این هرمنوتیک عام را درآمدی و ادای سهمی به فلسفه‌ی بزرگ زبان می‌دانم که ماامروزفاقد آن هستیم. انسانِ امروزصاحب یک منطق نمادین، یک علم تفسیر، یک انسان‌شناسی، و یک روانکاوی است، و چه بسا برای نخستین بار توانایی آن را یافته است که به مسئله‌ی واحدی بپردازد که همانامسئله‌ی وحدت سخن‌انسانی است. پیشرفت این رشته‌های پراکنده، به یکباره، آشفتگیِ این سخن را به خوبی نشان می‌دهد و آن را تشدید می‌کند. امروزه، وحدت زبانِ انسانی یک مسئله است.

۴. سطح تأملی

تحلیل بالا، که به ساختار معناییِ بیان‌هایی با دو یا چند معنا اختصاص دارد، روزنه‌ی تنگی است که فلسفه‌ی هرمنوتیک اگر نخواهد رابطه‌اش را با رشته‌هایی چون تفسیر، تاریخ و روانکاوی که در روش کار خود به سوی تأویل روی آورده‌اند، بگسلد، باید از آن بگذرد. البته، برای این که

هرمنوتیک را فلسفه بدانیم، معناشناسیِ بیان‌های چندمعنا بسنده نیست. تحلیل زبان‌شناسانه‌ای که با دلالت‌ها همچون یک مجموعه طرف شود، ناگزیر زبان را همچون یک مطلق بنا می‌کند. گوهر این چنینیِ زبان نیّتِ اصلیِ نشانه را که همانا «به جای چیزی بودن» و در نتیجه فراتر رفتن و محو شدن در هدف است، انکار می‌کند. زبان خود همچون فضای دلالت‌گر باید به خود ارجاع شود.

با بیان این نکته بار دیگر به هَیدگر می‌رسیم. آنچه حرکتِ فرارفتن از سطح زبانی را موجب می‌شود، میل به هستی‌شناسی است؛ این خواستی است که این هستی‌شناسی از تحلیلی دارد که زندانی زبان است.

اما چگونه می‌توانیم بدون آن که در معرض ایراداتی قرار بگیریم که پیش‌تر در مورد آنالیتیک دازاین اقامه می‌کردیم، معناشناسی را در هستی‌شناسی تلفیق نماییم؟ مرحله‌ی میانی در مسیرِ وجود، تأمل است، که رابطِ میانِ فهمِ نشانه و فهمِ خویشتن است. در همین خویشتن است که امکان کشفِ یک موجود را می‌یابیم.

من فکر می‌کنم با پیشنهادِ پیوند دادنِ زبانِ نمادین به فهمِ خویشتن، ما به ژرف‌ترین آرزوی هرمنوتیک پاسخ می‌دهیم. هدف هر تأویلی غلبه بر دوری و فاصله‌ای است که میان دوره‌های فرهنگی متفاوتی که متن و تأویل‌گر متعلق به آن‌اند، وجود دارد. مفسر با فائق آمدن بر این فاصله، یعنی با هم روزگار ساختنِ خود با متن، می‌تواند معنای متن را از آنِ خود کند. او غریب را آشنا می‌سازد، یعنی آن را متعلق به خود می‌کند. پس آنچه او از رهگذر فهمِ دیگران جستجو می‌کند، افزایش فهم خود از خویشتن است. به این ترتیب، هر هرمنوتیکی به طور صریح یا ضمنی، فهمِ خویشتن است از راه فهم دیگری.

پس من تردیدی به خود راه نمی‌دهم که بگویم هرمنوتیک باید با

پدیدارشناسی پیوند بخورد، نه فقط در سطحِ نظریه‌ی دلالت که در **پژوهش‌های منطقی** مطرح شده، بل همچنین در سطح مسئله‌ی «می اندیشم» آن گونه که از نخستین مجلد کتاب ***ایده‌های راهگشا برای پدیدارشناسیِ*** هوسرل تا ***تأملات دکارتیِ*** او آمده است. ولی باز بدون تردید باید این را هم بیفزایم که هر پیوندی می‌تواند پایه‌ی پیوند نیافته را تغییر شکل دهد! پیش‌تر دیدیم که چگونه وارد کردنِ بحثِ معناهای مبهم در قلمروِ معناشناسی، ناگزیرمان کرد که آرمان تک‌معنایی را که در ***پژوهش‌های منطقی*** مطرح شده بود، کنار بگذاریم. اکنون باید دانست که ما با همراه کردنِ این معناهای چندگانه با شناخت خویشتن، به گونه‌ای ژرف مسئله‌ی «من می‌اندیشم» را دگرگون می‌کنیم. این را نیز بلافاصله بگویم که همین اصلاحِ داخلیِ فلسفه‌ی تأملی است که توضیح می‌دهد چرا ما در آن، ساحتِ تازه‌ی وجود را کشف می‌کنیم. ولی پیش از این که بگویم «من می‌اندیشم» چگونه فوران می‌کند، باید بگویم که چگونه ازاین دست‌یازی به هرمنوتیک سرشار و ژرف می‌شود.

به این نکته بیندیشیم که هنگامی که ما معنای یک تأویلِ روانکاوانه یا معنای یک تفسیر متنی را مشخص می‌کنیم، «خود» در «خودفهمی» چه معنایی دارد. در حقیقت، ما پیشاپیش باخبر نیستیم، بل بعداً خبردار می‌شویم، هر چند میلِ ما به فهم خویشتن یگانه راهنمای ما در این تخصیص است. چرا چنین است؟ چرا خویشتن که راهنمای تأویل است، تنها می‌تواند خود را به عنوان نتیجه‌ی تأویل بشناسد؟

دو دلیلِ برای این مسئله وجود دارد: نخست باید گفت که آن «من می‌اندیشم» معروف دکارتی که مستقیماً در معرضِ شک قرار دارد، حقیقتی به همان اندازه بی‌ثمر و بیهوده است که راسخ و سرسخت. انکار نمی‌کنم که این خود یک حقیقت است؛ حقیقتی است که خویشتن را بنیاد

می‌نهد، و به این عنوان نه می‌تواند اثبات شود و نه استنتاج. حقیقتی است که در آنِ واحد هم جایگاه یک هستنده است و هم جایگاه یک کنش، هم‌وجوداست وهم جایگاه‌عملِ اندیشه: من‌هستم، من می‌اندیشم؛ وجود داشتن برای من یعنی اندیشیدن. من مادام که می‌اندیشم وجود دارم. ولی این حقیقت، حقیقتی بی‌ثمر و بیهوده است. همچون گام نخستینی است که در پی آن دیگر گامی نیست، دستِ‌کم تا وقتی که «من» در «من می‌اندیشم» در آینه‌ی ابژه‌ها، کارها، و سرانجام کنش‌هایش بازتاب نیافته باشد. تأمل، شهودی کور خواهد ماند، اگر با آن چیزی همراه نشود که دیلتای آن را حالاتی می‌خواند که زندگی در آن‌ها عینیت می‌یابد؛ یا اگر بخواهم کلام ژان نابر را به کار گیرم، تأمل چیزی نیست مگر تخصیص کنش وجودی ما به واسطه‌ی نقدی بر این کارها و کنش‌ها که خود نشانه‌های این کنشِ وجودی هستند. به این ترتیب، تأمل یک نقد است، نه نقدی به معنایی کانتی که مبتنی است بر توجیه علم و وظیفه، بل بدین معنا که «من می‌اندیشم» فقط از رهگذر رمزگشاییِ اسناد زندگیِ خود می‌تواند بازیافته شود. تأمل تخصیص تلاش ما برای وجود داشتن و میل ما برای بودن است، از رهگذر کارهایی که شاهد این تلاش و تمایل هستند.

«من می‌اندیشم» فقط حقیقتی نیست که بیهوده باشد و سرسخت. باید این را نیز بیفزاییم که «من می‌اندیشم» فضایی تهی است که همواره با «من می‌اندیشم»ی دروغین پُرشده است. در واقع، ما از رهگذر رشته‌های مربوط به تفسیر و به ویژه روانکاوی آموخته‌ایم که آگاهیِ موسوم به آگاهی بی‌واسطه پیش از هر چیز «آگاهیِ دروغین» است. مارکس، نیچه و فروید به ما یاد داده‌اند تا حیله‌های این آگاهی دروغین را افشا کنیم. از این رو، ضروری است که از این پس، به هر کشفِ فاعلِ «من می‌اندیشم» در

اسنادِ زندگی‌اش، یک نقد به آگاهیِ دروغین را نیز بیفزاییم. فلسفه‌ی تأملی باید درست مقابل فلسفه‌ی آگاهی قرار گیرد.

دلیل دومی نیز می‌تواند به دلیل نخست افزوده شود: نکته فقط به این خلاصه نمی‌شود که «من» فقط می‌تواند خود را در بیان‌های زندگی‌اش که به آن عینیت می‌بخشند، بازیابد، بل تفسیر متنِ آگاهی نیز همواره با نخستین «تأویل‌های نادرست» ازآگاهیِ دروغین، برخوردمی‌کند. بنابراین، از اشلایرماخر به بعد، ما می‌دانیم که هرمنوتیک در جایی یافت می‌شود که نخست تأویل نادرستی درکار باشد.

به این ترتیب، تأمل باید از دو جهت غیر مستقیم باشد: نخست، به این دلیل که وجود فقط در سندهای زندگی بروز می‌کند، دوم به این دلیل که آگاهیِ نخست آگاهی دروغین است و می‌بایست به وسیله‌ی نقدی تصحیح کننده از بدفهمی به فهم تعالی یابد.

در پایان مرحله‌ی دوم که ما آن را مرحله‌ی تأمل خوانده‌ایم، مایلم نشان دهم که چگونه نتایج نخستین مرحله که آن را مرحله‌ی معنایی خوانده بودیم تثبیت می‌شوند.

در نخستین مرحله، ما زبانی را که نمی‌توان آن را به دلالت‌های تک معنایی فروکاست، واقعیت دانستیم. این واقعیت است که اعترافِ وجدان معذب از راهِ نمادپردازیِ ننگ، گناه، و خطاکاری می‌گذرد. این نیز واقعیت دارد که میل سرکوب شده در نمادپردازی‌ای بیان می‌شود که از راه رؤیاها، مثل‌ها، افسانه‌ها، و اسطوره‌ها بر ثبات خود صحه می‌گذارند. این نیز واقعیت است که امر مقدس در نمادی از عناصرِ کیهانی همچون آسمان، زمین، آب و آتش بیان می‌شود. اما کاربرد فلسفیِ این زبان مورد انتقاد منطقیون قرار می‌گیرد که معتقدند زبانِ دوپهلو فقط به استدلال‌های فریبنده می‌انجامد. توجیه هرمنوتیک تنها هنگامی می‌تواند رادیکال باشد

که فقط در سرشت اندیشه‌ی تأملی به جستجوی اصلی برای منطق معنای دوگانه برآییم. این منطق، دیگر نه منطقی صوری، بل منطقی استعلایی خواهد بود. این منطق در سطح شرایطِ امکان برقرار می‌شود: نه شرایطِ عینیتِ یک طبیعت، بل شرایط تخصیص ما به بودن. در این معناست که منطق معنای دوگانه که خاصِ هرمنوتیک است می‌تواند استعلایی خوانده شود. اگر بحث به این حد کشانده نشود، به سرعت به وضعیتی غیرقابل دفاع خواهیم رسید. بیهوده خواهد بود که بحث را در سطح صرفاً معنایی نگه داریم و بکوشیم تا در کنار دلالت‌های تک‌معنایی، جایی برای دلالت‌های دو پهلو قائل شویم. زیرا تمایز اصولی میان دو گونه ابهام ــ ابهام از رهگذر افزایش معنایی که در علوم تفسیری دیده می‌شود، و ابهام به واسطه‌ی آشفتگی معناها که منطق می‌خواهد آن را از میان بردارد ــ نمی‌تواند فقط در سطح معنایی توجیه شود. تنها، مسئله‌ی تأمل است که معناشناسی معنای دوگانه را توجیه می‌کند.

۵. سطح وجودی

در پایان این راه، که ما را از مسئله‌ی زبان به مسئله‌ی تأمل رساند، مایلم نشان دهم که چگونه می‌توانیم از راهی معکوس به مبحث وجود برسیم. هستی شناسیِ فهم که هیدگر با واژگون‌سازیِ ناگهانیِ مسئله و جایگزینی مسئله‌ی وجهی از هستی به جای مسئله‌ی وجهی از شناخت آن را پی ریخت، نمی‌تواند برای ما که به گونه‌ای غیرمستقیم و گام به گام عمل می‌کنیم چیزی جز یک افق باشد. این بدان معناست که این هستی‌شناسیِ فهم، بیش از آن که برای ما امری مفروض باشد، یک هدف است. هستی‌شناسیِ مستقل، خارج از دسترس ماست؛ فقط در حرکت‌های تأویل است که ما هستیِ تأویل‌شده را می‌بینیم. هستی‌شناسیِ فهم بر

پایه‌ی «دُور هرمنوتیکی» که خودِ هیدگر ترسیم آن را به‌ما آموخت، به طور ضمنی درروش‌شناسیِ تأویل وجود دارد. افزون براین، ما فقط در اختلاف‌میانِ‌هرمنوتیک‌های‌رقیب‌است‌که هستی را تأویل‌شده درمی‌یابیم: یک‌هستی‌شناسیِ وحدت‌یافته همان‌قدربرای روش‌های ما دست‌نایافتنی است که یک هستی‌شناسی مستقل. هر بار، هر هرمنوتیکی آن سویه از وجود را کشف می‌کند که آن هرمنوتیک را همچون روش کشف می‌کند.

اما این اخطار دوگانه نباید ما را از توضیح بنیان‌های هستی‌شناسانه‌ی تحلیل معنایی و تأملیِ مقدم بر آن بازدارد. هستی‌شناسیِ ضمنی، و حتی بیش از این، هستی‌شناسی ناقص هنوز و همچنان یک هستی‌شناسی است.

ما مسیری را که تأمل فلسفی در باب روان‌کاوی بر ما گشوده است ادامه خواهیم داد. ما برای یک هستی‌شناسی بنیادین، از این روانکاوی چه می‌طلبیم؟ دو چیز: نخست، کنار گذاردن حقیقیِ مباحث کلاسیک در مورد سوژه همچون آگاهی، و سپس، بازگشتِ مبحثِ وجود به مثابه‌ی میل.

درواقع، ازطریقِ نقدِ آگاهی‌است که‌روانکاوی اشارتی‌به هستی‌شناسی دارد. تأویلی که روانکاوی از رؤیاها، اوهام، و اسطوره‌ها به دست می‌دهد، همواره تا حدی، ادعای آگاهی را مبنی بر این که سرچشمه‌ی معناست، زیر سؤال می برد. مبارزه علیه خودشیفتگی ـ معادل فرویدیِ «من می‌اندیشمِ» دروغین ـ ما را به این کشف می‌رساند که زبان در میل، در ضربان غریزی زندگی ریشه دارد. فیلسوفی که به این آموزش خشن تن می‌دهد، به آنجا می‌رسد که ریاضت حقیقیِ ذهنیت را تجربه می‌کند و خود را وامی‌نهد تا از خاستگاه معنا بی‌بهره گردد. این بی‌بهره‌گی البته خود

واقعه‌ای تأملی است، ولی باید تبدیل به فقدانِ واقعیِ کهن‌ترینِ تمامی ابژه‌ها شود: خویشتن. اکنون، باید در مورد سوژه‌ی این تأمل همان چیزی را گفت که انجیل درباره‌ی روح گفته است: برای این که نجات یابد، باید از دست برود. روانکاوی همواره از ابژه‌های از دست رفته‌ای سخن می‌گوید که باید به نحوی نمادین بازیابی شوند. فلسفه‌ی تأملی باید این کشف را به هدف خود بیفزاید: باید خویشتن [le moi] را از دست داد تا «من» [le je] را به دست آورد. از این روست که روانکاوی، اگر چه رشته‌ای فلسفی نیست، دستِ‌کم رشته‌ای برای فیلسوفان است. ناخودآگاه فیلسوف را ناگزیر می‌کند تا نسبت به سوژه‌ی بی‌واسطه، در سطحی جداگانه به آرایشِ دلالت‌ها بپردازد. این چیزی است که مکان‌شناسیِ فرویدی آموزش می‌دهد: کهن ترینِ دلالت‌ها در «مکانی» از معنا سامان گرفته‌اند که از قلمروِ تحت سیطره‌ی آگاهیِ بی‌واسطه فاصله دارد. واقع‌گرایی امر ناخودآگاه، رفتار مکانی و خلاصه کننده‌ی بازنمودها، اوهام، علائم، و نمادها، سرانجام همچون شرایطِ هرمنوتیکِ فارغ از پیش‌داوری‌های «من»، ظاهر می‌شوند.

به این ترتیب، فروید ما را دعوت می‌کند تا دوباره مسئله‌ی روابط میانِ دلالت‌ها و امیال، میان معنا و انرژی، و در نهایت روابطِ میان زبان و زندگی را مطرح کنیم. این، همان مسئله‌ی لایب‌نیتس در *مونادولوژی* بود: چگونه بازنمایی به رغبت می‌پیوندد؟ این مسئله‌ی اسپینوزا در کتابِ سوم ***اخلاق*** نیز بود: چگونه میزانِ بسندگی مفاهیم می‌تواند بیانگر میزانِ انگیزه‌ها و میزان تلاش‌هایی باشد که ما را می‌سازند؟ روانکاوی، به شیوه‌ی خود، ما را به همین مسئله بازمی‌گرداند: چگونه آرایش دلالت‌ها در دل سامان زندگی جای می‌گیرد؟ این بازگشتِ از معنا به میل علامتی است از استعلای ممکنِ تأمل به سوی وجود. اکنون، بیانی که ما در بالا به کار

بردیم، اما معنایش تنها استوار بر حدس بود، توجیه می‌شود: با فهم خویشتن، ما معنای میل‌مان به بودن، و یا تلاش‌هایمان برای وجود داشتن را درک می‌کنیم. اکنون می‌توانیم بگوییم که وجود همان میل و تلاش است. ما این را تلاش می‌خوانیم تا بر انرژیِ اثباتی و پویاییِ آن تأکید گذاشته باشیم، و آن را میل می‌نامیم تا بر کمبودها و کاستی‌هایش اشاره کرده باشیم. اروس [میل، اشتیاق، لذت] فرزندِ پوروس و پنیا [هر دو به معنای تهیدستی] است. به این ترتیب «من می‌اندیشم» دیگر آن کنشِ پرمدعایی که در آغاز بود نیست ـ مقصودم ادعایش در مورد این که خود، خویشتن را بنیاد می‌کند، است: او چنان خود را می‌نمایاند که گویی، *از پیش در هستی جای گرفته است.*

ولی اگر مسئله‌ی تأمل می‌تواند و باید که در مسئله‌ی وجود از خود فراتر رود، چنان که تعمقی فلسفی در باب روانکاوی نشان می‌دهد، همواره در تأویل و به واسطه‌ی تأویل است که این فراروی رخ می‌دهد. در پی بردن به حقه‌های میل است که میل به ریشه‌ی معنا و تأمل آشکار می‌شود. من نمی‌توانم این میل را خارج از فرآیند تأویل، دگرگون کنم. میل همواره چیزی تأویل‌شده باقی می‌ماند، من آن را پشت معمای آگاهی می‌یابم، ولی نمی‌توانم چنان که گاه در بازنمایی‌های خشن روانکاوی پیش می‌آید، درمعرض خطرِ خلقِ اسطوره‌ای ازغرایز، آن را درخود، درک کنم. «من می‌اندیشم» دردلِ خود وازرهگذر تأویل، چیزی چون *باستان‌شناسیِ* سوژه راکشف می‌کند. وجود در این باستان‌شناسی نمودار می‌شود، ولی همچنان در حرکتِ رمزگشایی‌ای که خود، آن را برمی‌انگیزد، به طور ضمنی باقی می‌ماند.

این رمزگشایی، که روانکاوی ـ وقتی همچون هرمنوتیک فهمیده می‌شود ـ آن رابه ماتحمیل می‌کند، به وسیله‌ی دیگرروش‌های هرمنوتیکی

نیز، گرچه به طریقی دیگر، به ما تحمیل می‌شود. وجودی که روانکاوی کشف می‌کند، وجودِ میل است، وجود همچون میل است، و این وجود اصولاً در باستان‌شناسیِ سوژه آشکار می‌شود. هرمنوتیکی دیگر، مثلاً هرمنوتیک فلسفه‌ی روح، شیوه‌ی دیگری برای جابجایی سرچشمه‌ی معناها را مطرح می‌کند، که این باز نه در پسِ سوژه بل پیشِ روی آن قرار می‌گیرد. من مایلم اینجا بگویم که هرمنوتیکی وجود دارد که هرمنوتیکِ آمدنِ خدا، و هرمنوتیک ارض ملکوت است، هرمنوتیکی که نبوت آگاهی را به نمایش میگذارد. این همان چیزی است که در تحلیل نهایی، محرّکِ *پدیدارشناسیِ روحِ* هگل است. به این دلیل از این متن یاد می‌کنم که شیوه‌ی تأویلِ آن به طور کامل در تضاد با شیوه‌ی تأویلِ فروید است. روانکاوی بازگشتی به سوی عهد باستان را پیشنهاد می‌کند، حال آن که پدیدارشناسیِ روح حرکتی را به ما پیشنهاد می‌کند که براساس آن هر چیز معنای خود را نه در آنچه پیش‌تر وجود داشته، بل در آنچه در پی آن می‌آید، می‌یابد. به این ترتیب آگاهی بیرون از خود، پیشاروی خویش قرار می‌گیرد، و به سوی معنایی متحرک، معنایی که هر مرحله‌ی آن در مرحله بعدی محو و حفظ می‌شود، پیش می‌رود. به این ترتیب، فرجام‌شناسیِ سوژه درمقابل باستان‌شناسیِ سوژه قرارمی‌گیرد. ولی نکته‌ی مهم در بحث ما این است که این فرجام‌شناسی درست همچون مورد باستان‌شناسیِ فرویدی فقط در حرکت‌های تأویل ساخته می‌شود، تأویلی که یک هیأت را از رهگذر هیأتی دیگر می‌فهمد. روح فقط در این گذر از یک هیأت به هیأتِ دیگر تحقق می‌یابد؛ روح همین دیالکتیکِ هیئت‌هاست که به واسطه‌ی آن، سوژه از کودکیِ خود در می‌آید و از باستان‌شناسیِ خویش می‌گسلد. از این روست که فلسفه، یک هرمنوتیک، یعنی خوانشِ معنای پنهانِ متن در معنای آشکار آن، باقی می‌ماند. وظیفه‌ی این هرمنوتیک آن

است که نشان دهد وجود فقط از راه تفسیر مداومِ تمامی دلالت‌هایی که در جهان فرهنگ پدید می‌آیند، به بیان، معنا و تأمل می‌رسد. وجود فقط از راه حصول این معنا، که نخست در «بیرون»، یعنی در کارها، نهادها، و بناهای فرهنگی‌ای که در آن‌ها زندگیِ روحِ عینیت یافته، نهفته است، به یک خویشتن ــ خویشتنی انسانی و بالغ ــ بدل می‌شود.

در همین افق هستی‌شناسانه است که پدیدارشناسی دین ــ هم پدیدارشناسی دینِ وان‌درلئوو و هم پدیدارشناسی دینِ میرچا الیاده ــ باید مورد سؤال قرار گیرد. پدیدارشناسی دین در مقام پدیدارشناسی، فقط توصیفی است از یک رمزگشایی آداب و مناسک، اساطیر، و باورها، یعنی توصیفی است از شکل‌های رفتار، زبان و احساس‌هایی که انسان به یاری آنها به یک «امر مقدس» رو می‌کند. ولی، اگر پدیدارشناسی می‌تواند در این سطح توصیفی باقی بماند، ادامه‌ی تأملیِ کارِ تأویل بسیار دورتر از این می‌رود: انسان با فهم خویشتن در نشانه‌های امر مقدس، و به واسطه‌ی آن، رادیکال‌ترین شکل رهاکردن خویش را که می‌توان به تصور آورد، عملی می‌کند. این بی‌بهره‌گی از بی‌بهره‌گی‌ای که روانکاوی و پدیدارشناسی هگلی موجب می‌شوند، چه آن‌ها را به صورت جداگانه در نظر بگیریم و چه آثارآن‌ها را با یکدیگرترکیب نماییم، فراتر می‌رود. یک باستان‌شناسی و یک فرجام‌شناسی به ترتیب یک دیرینگی [Arche] و فرجام [Telos] را آشکار می‌کنند که سوژه با فهم آن‌ها می‌تواند بر آن‌ها تملک یابد. در مورد امر مقدس که در پدیدارشناسی دین نمایان می‌شود، دیگر وضع چنین نیست. پدیدارشناسی دین، به گونه‌ای نمادین، «الفِ» کلِّ باستان‌شناسی و «بِ»ی کلِّ فرجام‌شناسی را تعیین می‌کند، اما این الف و ب را سوژه نمی‌تواند به تملک خویش درآورد. امر مقدس انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد، و در این خطاب خود را همچون چیزی که مالک بر وجود اوست

می‌نمایاند؛ چرا که او این وجود را به گونه‌ای مطلق، همچون تلاش و همچون میل به بودن، استوار می‌سازد.

به این ترتیب، متضادترین گونه‌های هرمنوتیک، هر یک به شیوه‌ی خود به ریشه‌های هستی‌شناسانه‌ی فهم اشاره می‌کند. هر یک به شیوه‌ی خود ازوابستگی خویش به وجود سخن می‌گوید. روانکاوی این وابستگی را در باستان‌شناسی سوژه نشان می‌دهد، پدیدارشناسیِ روح آن را در فرجام‌شناسی پیکره‌ها می‌بیند، و پدیدارشناسی دین در نشانه‌های امرِ مقدس به جستجوی آن می‌رود.

چنین است دلالت‌های ضمنیِ هستی‌شناسانه‌ی تأویل.

هستی‌شناسی‌ای که اینجا مطرح شد، به هیچ رو از تأویل جداشدنی نیست، این هستی‌شناسی درونِ دایره‌ای که تأویل و هستیِ تأویل‌شده مجموعاً آن‌رامی‌سازند، جای‌می‌گیرد. ازاین‌رو، به‌هیچ‌وجه،هستی‌شناسیِ پیروزمندی نیست. حتی یک علم هم نیست، زیرا قادر نیست تا از بند مخاطراتِ تأویل بگریزد. حتـی نمی‌تواند از جنگ داخلی میـان انواع گوناگونِ هرمنوتیک خلاصی یابد.

با وجوداین، این هستی‌شناسیِ ستیزه‌جو وناکامل، به‌رغم بی‌ثباتی‌اش، بـاز می‌تواند نشـان دهد که تأویل‌هـای رقیب «بازی‌های زبانیِ» صرف نیستند، چنان که اگر فقط در سطح زبان به ادعاهای تام‌گرایانه‌ی آن‌ها توجه می‌شد، می‌توانست چنین باشد. برای فلسفه‌ی زبان، تمامی تأویل‌ها در محدوده‌ی نظریه‌ای که قاعده‌های خوانش را پی‌ریزی می‌کنند، به طور یکسان و برابر معتبرند. این تأویل‌ها که اعتباری یکسان دارند، همچنان بازی‌های زبانی باقی می‌مانند، بازی‌هایی که مادام‌که مشخص نشده باشد که هر یک در نقشِ وجودیِ معینی پی‌ریزی شده‌اند، نمی‌توان قواعدشان را تغییرداد. این گونه است که بنیانِ روانکاوی در یک باستان شناسیِ

سوژه است، بنیان پدیدارشناسیِ روح دریک فرجام‌شناسی، و بنیان پدیدارشناسیِ دین در آخرت‌شناسی.

آیا می‌توان از این دورتر رفت؟ آیا این کارکردهای وجودیِ متفاوت را می‌توان در یک پیکره‌ی واحد گرد آورد، آن گونه که هیدگر در بخش دومِ *هستی و زمان* به آن اقدام کرده بود؟ این پرسشی است که پژوهش حاضر بدون پاسخ رهایش می‌کند. ولی اگر این پرسش بی‌پاسخ مانده، بدین معنا نیست که جای هیچ امیدی هم نیست. در دیالکتیکِ باستان‌شناسی، فرجام‌شناسی و آخرت‌شناسی، ساختار هستی‌شناسانه‌ای نمودار می‌شود که می‌تواند تأویل‌های ناهمخوان در سطح زبان را گرد هم آورد. ولی، این پیکره‌ی منسجمِ هستی که خود ما باشیم، پیکره‌ای که در آن تأویل‌های رقیب جای داده شده‌اند، در هیچ جا وجود ندارد مگر در همین دیالکتیکِ تأویل‌ها. از این حیث، هرمنوتیک برناگذشتنی است. فقط هرمنوتیکی که از هیأت‌های نمادین غنی شده باشد، می‌تواند نشان دهد که این وجوهِ گوناگونِ وجود به یک مسئله‌ی واحد تعلق دارند، زیرا درنهایت، غنی‌ترین نمادهاهستند که وحدتِ تأویل‌های چندگانه راتضمین‌می‌کنند. این نمادها، به تنهایی تمامی بُردارها را دارایند، هم بُردارهای واپس‌برنده و هم بردارهای پیش‌برنده را، که وجه اختلاف هرمنوتیک‌های گوناگون هستند. نمادهای واقعی تمامیِ گونه‌های هرمنوتیک را دربردارند؛ هم هرمنوتیکی را در بر می‌گیرند که به سوی برآمدنِ دلالت‌های نو پیش می‌روند، و هم هرمنوتیکی را که متوجه احیاءِ اوهام دیرین است. در این معناست که از آغاز بحث می‌گفتیم وجودی که یک فلسفه‌ی هرمنوتیکی از آن سخن می‌گوید، همواره وجودی تأویل شده است. در کارِ تأویل است که این فلسفه وجوهِ چندگانه‌ی وابستگیِ خویشتن ـ وابستگی آن به میل از دیدِ گونه‌ای باستان‌شناسیِ سوژه، وابستگی آن به روح از دیدِ شکلی از

فرجام‌شناسی، و وابستگی آن به امر مقدس از دیدِ نوعی آخرت‌شناسی ــ را کشف می‌کند. از راه سر و شکل دادن به یک دیرینه‌شناسی، یک فرجام‌شناسی، و یک آخرت‌شناسی است که تأمل به عنوان تأمل از میان می‌رود.

بدین‌سان، هستی‌شناسی به راستی در حکمِ سرزمین موعودِ فلسفه‌ای است که از زبان و تأمل آغاز می‌شود. اما سوژه‌ی سخن‌گو و تأمل‌گر، همانند موسی، پیش از مرگ، فقط می‌تواند نگاهی کوتاه به این سرزمین موعود بیندازد.

PDF.tarikhema.org

حقیقتِ هرمنوتیک

جانّی واتیمو

این مقاله از زبان انگلیسی به فارسی برگردانده شده است. مترجم انگلیسی David Webb نام دارد و کارش در کتاب زیر به چاپ رسیده است:

Gianni Vattimo. "The Truth of Hermeneutics" in: Hugh J. Silverman (ed.) ***Questioning Foundations, Truth, Subjectivity, Culture***. London. 1993. pp. 11-29.

هستی‌شناسیِ هرمنوتیکی چگونه درباره‌ی حقیقت سخن می‌گوید؟ این پرسش، باید تردیدِ گسترده‌ای را که بنا بر آن موضع فلسفیِ هرمنوتیک موضعی نسبی‌نگر، ضد عقلانی، و خردستیز (یا در بهترین حالت، سنت‌گرا) است، در نظر گیرد. زیرا، موضع فلسفی هرمنوتیک فاقد آن برداشت ازحقیقت‌است که‌سنت متافیزیک همواره درچارچوب گشودگی چیزها (دادگی بی‌چون و چرای چیزها) و همخوانی گزاره‌ها با بداهتِ چیزها، بدان اندیشیده است.[1] به نظر می‌رسد که نقدِ هَیدگری از مفهومِ حقیقت به مثابه همخوانی، هرمنوتیک را از این برداشتِ از حقیقت دور می‌کند، و حتی این امکان را نیز از میان می‌برد که هرمنوتیک «پدیدارها را

۱. میان «گشودگی چیزها» که واتیمو آن را با واژه‌ی Patency مشخص می‌کند، و حقیقت همچون آشکارگی که هیدگر از آن سخن می‌گوید، تفاوت بسیار است. مورد نخست، به بینش متافیزیکی‌ای باز می‌گردد که مورد نقادی هیدگر و هرمنوتیک مدرن است. اما مورد دوم به هستی‌شناسی بنیادین باز می‌گردد. مورد نخست نشان می‌دهد که میان گزاره‌ها و امور حقیقی همخوانی وجود دارد، اما دومی نشان می‌دهد که حقیقت همچون آشکارگی (Aletheia) همان بیان و خرد (Logos) است. واتیمو، این تمایز را در این مقاله می‌شکافد. تأکید ما اینجا، فقط بر این است که تفاوت «گشودگی» و «آشکارگی» را به یاد بسپاریم. (م).

حفظ کند»، و تجربه‌ی حقیقت را که نزد همه‌ی ما مشترک است، بپذیرد. این تجربه، هنگامی روی می‌دهد که ما با گذر از ظاهرِ چیزها به حقیقت، آشکارا درستیِ یک حکم را تصدیق کنیم، یا نقدی عقلانی را از سامانِ موجود (یک سنتِ اسطوره‌ای، سخن آرمانی [idolum fori] یک ساختار ناعادلانه‌ی اجتماعی) مطرح نماییم، و یا باوری نادرست را تصحیح کنیم. چنین می‌نماید که بدون این‌کاربردهای حقیقت، اندیشه ازانجام وظیفه‌های خود تن می‌زند. ولی، آیا این‌کاربردهای حقیقت بدون تصوری از گشودگی چیزها، و در نتیجه، بدون باور به حقیقت به مثابه‌ی همخوانی تضمین می‌شوند؟

به چنین پرسشی تنها می‌توان از راه تلاش برای بازساختن، یا شاید، ساختنِ اصطلاح‌هایی اثباتی از مفهوم هرمنوتیکیِ حقیقت پاسخ داد. این کار، همان‌سان که هَیدگر انجام داده بود، باید بر اساسِ، و فراسویِ «ویرانیِ» حقیقت-همخوانی صورت گیرد. اما، در آغاز بگذارید از انگیزه‌های اصلی طردِ مفهومِ حقیقت به مثابه‌ی همخوانی توسط هیدگر یاد کنیم.

مسئله‌ی ما خلاصی از شرِ کژفهمی‌هایی است که بنا بر آن‌ها هَیدگر در *هستی و زمان* در جستجوی ارائه‌ی توصیفی قانع کننده‌تر از معنای هستی و مفهومِ حقیقت است. گویی از نظر هَیدگر، مفاهیم هستی که سنتِ متافیزیک به ما منتقل کرده، مفاهیمی ناقص، ناکامل، نابسنده، و در نتیجه توصیف هایی دروغین از هستی، چنان که واقعاً عرضه شده، و از حقیقت چنان که *واقعاً* رخ می‌دهد، هستند. این که چنین چیزی مقصود هَیدگر نبوده، از همان آغاز، روشن نیست. اما اگر بیندیشیم که چنین قصدی، حتی با توجه به ویژگی‌هایی که در چارچوبِ مفهوم حقیقت به مثابه‌ی همخوانی عمل می‌کنند، به ناگزیر متضمن تناقض خواهد بود، آن گاه

می‌توانیم به مقصود هَیدگر پی ببریم. با تکاملِ کار فلسفیِ هَیدگر، پس از **هستی و زمان**، روشن می‌شود که هستی‌شناسیِ او به هیچ رو نمی‌تواند همچون گونه‌ای تبیینِ نوکانتی از وجود (ساختار خرد و موارد پیشاتجربیِ آن که به پرتاب‌شدگی و محدویت طرح دازاین، کاهش یافته باشد) انگاشته شود.

در عین حال، روشن است که مفهوم حقیقت به مثابه‌ی همخوانی، تنها به دلیل نابسندگی‌اش در توصیفِ دقیقِ تجربه‌ی حقیقت طرد نمی‌شود. زیرا، با پذیرش این نابسندگی، متوجه می‌شویم که دیگر نمی‌توان مفهومی از حقیقت به مثابه‌ی همخوانی را حفظ کرد، چرا که این کار نیازمند مفهومی از هستی است به مثابه‌ی Grund، به مثابه‌ی اصل نخستین و برناگذشتنی‌ای که کل این مسئله را به سکوت می‌سپارد. افزون بر این، تفکر درباره‌ی نابسندگیِ تصور حقیقت به مثابه‌ی همخوانیِ داوری با چیزها، ما را در مسیر [اندیشه‌ی] هستی به مثابه‌ی رویداد قرار می‌دهد. در واقع، گفتنِ این که «حقیقت، رویداد است» (می‌دانیم که هَیدگر، به حق، هرگز چنین چیزی نگفت)[۲]، آشکارا، به دست دادن گزاره‌ای توصیفی نیز هست، گزاره‌ای که مدعی است که گزاره‌ای «بسنده» است. اما، بیانِ این امر به طور سطحی، آن گونه که در تمامی استدلال‌های «گیرای» متافیزیک تکرار می‌شود (که استدلال علیه شک‌آوری نمونه‌ی نوعی آن است)، تنها تسکین دهنده و ارضا کننده‌ی کسانی است که در

---

۲. در مورد معنای دقیق این اصطلاح نزد هَیدگر، و تداوم اندیشه‌ی او در راستایی بیرون از متافیزیک، بنگرید به فصل نهایی کتاب:

Gianni Vattimo, ***The End of Modernity, Nihilism and Hermemeutics,*** tra, J. R. Snyder, Jofn Hopkins Press, Baltimore, 1988.

و نیز بنگرید به مقاله‌های من در: ***Filosofia***, Torino, 1986 و ***Filosofia***, Torino, 1987.

برابر استلزامِ هستی‌شناسانه‌ی اصل عدمِ تناقض کرنش می‌کنند. این گفته، اما، هیچ کس را به تغییر عقیده‌اش ترغیب نمی‌کند، و مهم‌تر از همه، به اندیشه اجازه نمی‌دهد تا گامی به پیش بردارد. در کل، هَیدگر به ما آموخته است که این‌همانیِ بی‌دردسرِ مسئله‌ی ساختار هستی با ساختار دستور زبان تاریخی و ساختار زبان خود را طرد کنیم. به این ترتیب، او این نکته را نیز به ما آموخته است که این‌همانیِ بی‌واسطه‌ی هستی را با آن چیزی انکار کنیم که بدون تناقض‌های کنشی در بافت زبانی، زبانی که ما با آن صحبت می‌کنیم، می‌تواند بیان شود.

این که بگوییم هستی رویداد «است»، به معنای آن است که ما هنوز در چارچوب زبانِ متافیزیک که آگاهانه آن را پذیرفته‌ایم و Verwunden [به کارش می‌بریم]، گزاره‌ی نهایی متافیزیک را اعلام نداشته‌ایم. [اینجا] منطقِ بنیادگذاری به‌نهایتِ خود رسیده‌است. این‌همان فراشد «بی‌بنیادی» است که البته به گونه‌ی متفاوتی تجربه شده، و در نتیجه آن را در گزاره‌ی «خدا مرده است» توصیف کرده است.

شتاب‌زده نخواهد بود اگر اندیشه‌ی میانیِ هَیدگر را همچون شرح و بیانی از این تناقض بازسازی کنیم. این کار، تماماً بازگشت یا چرخش [Kehre] را در انحراف [Verwindung]، و در "ادامه-تحریف-پذیرشِ" کنار گذاشته شده‌ی متافیزیک و نیست‌انگاری حل (و محو) می‌کند. ما فقط به این دلیل این مجموعه‌ی مسائل را یادآور می‌شویم که به یاد داشته باشیم که در تلاش اثباتی برای ساختن مفهومی هرمنوتیکی از تجربه‌ی حقیقت به گونه‌ای اثباتی، ورای ویران‌سازیِ حقیقت-همخوانی، باید اجازه دهیم که همان انگیزه‌هایی که در جایگاه نخست، هَیدگر را به ویران‌سازی سوق داده بودند ما را نیز راهنمایی کنند. چنین انگیزه‌هایی را نمی‌توان به جستجویی برای توصیفی فروکاست که چون بسنده‌تر است

پس درست‌تر نیز هست. در مقابل، این انگیزه‌ها به عدم امکان اندیشیدن به هستی به مثابه‌ی بن [Grund]، به مثابه‌ی اصلی نخستین مربوط می‌شوند، که حاصلِ تأملی دقیق، گسترده و بی‌صدا در بابِ Nous است.[۳] اگر بخواهیم بن‌بست‌هایی را مرتفع سازیم که به نظر می‌رسد برداشتِ هرمنوتیکی از حقیقت را نه فقط در دید منتقدان آن، مورد تهدید قرار می‌دهند، یادکردِ انگیزه‌های نقادیِ هَیدگر از حقیقت-همخوانی از اهمیت بسیاری برخوردار است. چنین برداشتی را باید براساس آنچه هَیدگر «گشایش» نام داده، استوار کرد. این برداشت مخاطراتی را که ناقدان هرمنوتیک همواره نظر ما را بدان‌ها معطوف داشته‌اند (مواردی چون خردستیزی، نسبی‌نگری و سنت‌گرایی) کاهش می‌دهد. این کاهشِ مخاطرات تا آنجاست که نسبت به انگیزه‌های ویرانگریِ هَیدگری وفادار بمانیم. این ویرانگری، به سودای پیشنهاد مفهوم بسنده‌تری از حقیقت مطرح نمی‌شود، بل هدف آن «واکنشی» در برابر معنای هستی به مثابه‌ی رویداد است.

با ارجاع به این رشته‌ی راهنما، می‌توانیم مسئله‌ای را که به نظر نمی‌رسد هرمنوتیکِ پساهیدگری آن را به گونه‌ای درست مطرح کرده باشد، حل کنیم، یا دست کم آن را بیان نماییم. این مسئله، همانا مسئله‌ی رابطه‌ی میانِ حقیقت به مثابه‌ی گشایش و حقیقت به مثابه‌ی همخوانی است (یا مسئله‌ی رابطه‌ی میانِ حقیقت در فلسفه و علوم انسانی از یک سو و حقیقت در علوم اثباتی از سوی دیگر، که شکل‌های گوناگونِ همان مسئله‌ی پیش گفته است). تک تکِ خوانندگانِ **حقیقت و روش** به این نکته پی خواهند برد که روشن نیست که آیا گادامر می‌خواهد نشان دهد که

---

۳. Nous از تبار یونانی Noos به معنای ذهن، و نیز به معنای اندیشه. (م).

علوم انسانی دارای حقیقتی خاص خود، حقیقتی استوار بر تأویل، هستند، و یا آن که می‌خواهد بر اعتبار این «الگوی» حقیقت برای هر تجربه‌ای از حقیقت به طور عام (و بنا بر این برای علوم تجربی نیز) تأکید نماید.[۴] در هر دو حالت، وجود این «ابهام» در اندیشه‌ی گادامر را می‌توان به سادگی و با توجه به این نکته توضیح داد که در **حقیقت و روش**، هَیدگری که پیوسته و به طور گسترده به وی ارجاع داده می‌شود، هَیدگرِ ***هستی و زمان*** است.[۵]

اکنون، براساس ***هستی و زمان***، می‌توانیم بگوییم آن حضور ساده‌ای که روزمرگیِ پیش پا افتاده و عینیت گراییِ علمی، هر دو، بدان فروکاسته شده‌اند، از رویکرد ناقصی برمی‌خیزد که نمی‌تواند همچون یگانه الگوی اندیشیدن به هستی به‌کار رود. اندیشه‌ی غیراصیل که همان هستی‌شناسی‌ای است که باید ویران شود، و دیرتر به متافیزیکی بدل خواهد شد که هستی را به سود هستنده‌ها فراموش می‌کند، حضور ساده و ابژه بودنِ چیزها را همچون الگوهایی برای اندیشیدن می‌انگارد، آن هم نه فقط اندیشیدن به چیزهای موجود در دنیا، بل اندیشیدن به خودِ هستی. برای گریز از بند عدم اصالت، یا تغییر شکلِ «مبتنی بر فراموشیِ» متافیزیک، ما باید از این

---

۴. واتیمو در مورد آن دسته از علوم که معمولاً در نقطه‌ی مقابل علوم انسانی قرار می‌گیرند، گاه اصطلاح علوم تجربی را به کار می‌گیرد و گاه اصطلاح علوم اثباتی را. مقصود او همان است که دیلتای علوم طبیعی **Naturwissenschaft** می‌خواند، و گاه علومِ فیزیکی نیز خوانده می شود. (م).

۵. جدا از صفحه‌هایی که در **حقیقت و روش** گادامر به هَیدگر اختصاص داده است، سند مهمی که در این مورد وجود دارد ملاقات گادامر با آدریانو فابریس است که [شرح آن] در Teoria جزءِ نخست، ۱۹۸۳، منتشر شده، و در آن گادامر بر نزدیکی خود با «هَیدگر دوم» پافشاری می‌کند و اصرار دارد که باید هَیدگر دوم به هَیدگر نخست ارتباط داده شود. زیرا هرچه در آثار متأخر با عنوان «بینش» مطرح شده، باید سرانجام به زبانِ **هستی و زمان** باز ترجمه شود.

گسترش بی‌جای حضور ساده‌ی موجودات-ابژه‌ها به هستی اجتناب نماییم.

به نظر نمی‌رسد که گادامر در نقد علم‌باوریِ مدرن در **حقیقت و روش** بیش از این خطر کند. از نظر او چنین علم‌باوری‌ای پیامد مقدر متافیزیک نیست، و حتی امری وابسته به تقدیر و تاریخ متافیزیک نیز نیست. حال آن که بنا به نظر هَیدگرِ پس از **هستی و زمان**، آشکارا چنین است. حتی نظر ریچارد رورتی درکتابش ***فلسفه وآینه‌ی طبیعت*** که میان «شناخت‌شناسی» و «هرمنوتیک» تمایز قائل شده، چنان که می‌توان آن‌ها را به تمایزِ همخوانی و گشایش بازگرداند، بیان دوباره‌ی دیدگاهی به نظر می‌رسد (که همچون بیان دوباره‌ی گادامر، بیانی «امروزی شده» است) که شاید بتوان اساس آن را در ***هستی و زمان*** یافت.[۶] شناخت‌شناسی، ساختن پیکره‌ای است از دانش‌های دقیق، و حلِ مسائل در پرتو سرمشق‌هایی که خود، قواعدی را برای تأیید گزاره‌ها وضع می‌کنند. البته، این قواعد الزاماً متضمن این امر نیستند که هر کس که از آن‌ها پیروی کند، برداشتی حقیقی از وضعیت چیزها را نیز به دست خواهد داد. اما، دست‌کم این قواعد مانعی برای دستیابی به این برداشت نیستند. مهم‌تر این که، این قواعد امکانِ ماندگاریِ برداشتی از علم و کنشِ علمی را فراهم می‌آورند که معمولاً با بینش متافیزیکی سنتی درباره‌ی همخوانیِ گزاره-چیز هماهنگ است.

برعکس، هرمنوتیک در برخوردِ با افق‌های مربوط به سرمشق‌های متفاوت ظهور می‌کند. چنین افق‌هایی با ایستادگی در برابر هرگونه ارزیابیِ استوار بر همخوانی (همخوانیِ با قاعده ها، یا با چیزها) خود را به سانِ طرح‌های "شاعرانه‌ای" از دنیاهایی دیگر، و از نهادِ قاعده‌هایی متفاوت

---

6. Richard Rorty, ***Philosophy and The Mirror of Nature,*** Cornell Uniersity Press, 1979.

(که در دل آن «شناخت‌شناسیِ» متفاوتی عمل می‌کند) می‌نمایانند.

ما پیشنهادها یا مسئله‌هایی را که از فرضیه‌های رورتی سرچشمه می‌گیرند، و به نظر می‌رسد که با دیدگاهِ گادامری نیز مشترک‌اند، دنبال نمی‌کنیم و این در حالی است که گادامر همواره در مورد مسئله‌ی نسبتِ میان شناخت در علوم تأویلی و شناخت در علوم دقیقه یا علوم طبیعی خاموش مانده است. یک تفاوت مهم میان مواضع گادامر و موضع رورتی، دست‌کم در سطح اخلاقی، در آنجا نهفته است که گادامر (خاصه در کتابش *خرد در روزگار علم*) به‌گونه‌ای برتریِ دانش در علوم انسانی باور دارد. علوم‌طبیعی که به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به‌تکنولوژی پیوند خورده‌اند و گرایش به *تخصصی‌شدن* دارند (نه فقط در دانش، بل همچنین در پی‌گیریِ اهداف اختصاصی‌تر، و چه بسا در تقابل با منافع کلیِ جامعه) باید به‌وسیله‌ی اندیشه‌ای «مشروعیت» یابندکه بتواند آن‌ها را به «لوگوس» و به آگاهیِ مشترکی بازگرداند که در زبانِ طبیعی-تاریخیِ یک جامعه، و فرهنگِ همراه آن، بیان شده است. تداومِ این آگاهی، حتی به معنای یک بازسازیِ *انتقادی*، به ویژه در علوم انسانی و بالاتر از همه در فلسفه، تضمین شده است. در دستگاهِ اصطلاح‌شناسیِ *هستی و زمان* (و بعدها در رساله‌ی *درباره‌ی گوهر حقیقت*) گشایش که در زبان و رخدادهای استوار بدان (همچون اثر هنری) واقع می‌شود، همانا حقیقت دراصیل‌ترین معنای آن‌است. گشایش، همچنین، درعلوم‌به‌عنوان‌مرجعی‌برای مشروعیت‌بخشی حقیقت-همخوانی به کار می‌رود.

با این همه، علوم تا زمانی که از رهگذر ساختن زبان‌های مصنوعی تخصصی می‌شوند، به آن معنایی که هَیدگر وگادامر می‌گویند، «نمی‌اندیشند». در مورد رورتی باید گفت که موضع او از موضع گادامر رادیکال‌تر به نظر می‌رسد. او ذره‌ای تفاوت میان علوم طبیعی و علوم انسانی قائل نمی‌شود.

هر شکل دانش، بسته به این که در یک دوره‌ی «عادی» به سر می‌برد یا در دوره‌ای «انقلابی»، یا در «مرحله‌ای» هرمنوتیکی قرار می‌گیرد، یا در مرحله‌ای شناخت‌شناسانه. اما این امر هرگونه پایگان ممکن میان انواع شناخت را از میان می‌برد، و نیز هر گونه جایگاه ممتاز برای عقلانیت انسانی به طور عام، از جمله برایِ لوگوس-زبان گادامر (و عقل سلیم، که با تاریخ گره خورده است) را رد می‌کند.

ولی باید پرسید که تفاوت میان گادامر و رورتی تا چه حد بنیادی است؟ هر دویِ آنان حقیقت به مثابه‌ی همخوانی را به حقیقت به مثابه‌ی گشایش تأویل می‌کنند. این نکته یا همچون افقِ تاریخی-فرهنگی‌ای فهمیده می‌شود که نزد تمام افراد جامعه‌ای که به یک زبان حرف می‌زنند مشترک است (نظر گادامر)، و یا همچون سرمشقی درک می‌شود که بدون این که ضرورتاً با یک جامعه‌ی زبانی یا یک عالم فرهنگی یکسان دانسته شود، در بر دارنده‌ی قاعده‌هایی برای حل مسائل خویش است و خود را چون بنیانی می‌نمایاند که حتی به وسیله‌ی تداوم تاریخی، که در اندیشه‌ی گادامر همچنان جدی است، پی‌ریزی نشده است (نظر رورتی). با این همه، مسئله، سرانجام برای هر دو متفکر یکسان می‌ماند. از نظر گادامر نیز تداوم تاریخی که به گشایش مشروعیت می‌بخشد و مانع از فروکاستن آن به یک سرمشق دل‌بخواهی و اتفاقی می‌شود، به هیچ وجه یک جامعه‌ی بسته نیست. این تداوم تاریخی نمی‌تواند دست‌کم به گونه‌ای آشکار تا آن حد گسترش یابد که به کل بشریت تعمیم یابد. در کار رورتی، و احتمالاً در کار گادامر نیز گونه‌ای نسبی‌نگریِ «وبری» وجود دارد. با توجه به خودِگشایش، تنها در چارچوب گشایش یا سرمشق تاریخی-فرهنگی می‌توان از حقیقت به معنای انطباق با قواعد سخن گفت. در عین حال، براساس معیارِ همخوانی نمی‌توان گفت که چنین گشایشی «حقیقی»

است، بلکه تنها (دست‌کم از نظر گادامر) می‌توان گفت که حقیقتِ بنیادین است. زیرا افق‌هایی را بنیاد می‌نهد که در چارچوب آن‌ها هر گونه اثبات و ابطالی امکان‌پذیر می‌گردد. تجربه‌ی «هرمنوتیکیِ» گشایش بیش و کم تجربه‌ای «زیبایی‌شناسانه» است. این نکته در آثار رورتی که رویارویی با سرمشق‌های دیگر را همچون رویارویی با نظام تازه‌ای از استعاره‌ها می‌داند، آشکار است.[7] تصادفی نیست که گادامر **حقیقت و روش** را با بیان معنای حقیقت در هنر آغاز کرد. ولی از نظر گادامر رویارویی با دیگر گشایش‌های جهان، جهانی که همانا تأویل است، فقط تا آنجا تجربه‌ای زیبایی‌شناسانه است که همچون گونه‌ای ادغام، یا بهتر بگوییم همچون گونه‌ای «کاربستِ» امروزینِ صدایی که‌ریشه درگذشته دارد، در چارچوبی تاریخی بدان نگریسته شود.

در واقع، هنگامی که ما بخواهیم آیینِ هرمنوتیکیِ حقیقت همچون گشایش را بیان کنیم، بیشتر به گادامر باز خواهیم گشت تا به رورتی. حتی هنگامی که در آثار گادامر مسائلی که این مفهوم متضمن آن‌هاست، برجستگی می‌یابند و ما را ناگزیر می‌کنند تا به هَیدگر و اندیشه‌ی او پس از **هستی و زمان**، و نیز به آنچه، به نظر، خواست‌های بنیادینی می‌نمایند که انگیزه‌ی نقدِ [مفهوم] حقیقت-همخوانی در آن اثر هستند، بازگردیم، باز وضع به همین گونه است.

اگر حقیقت همچون گشایش، به سانِ داده‌گیِ بی‌چون و چرای ابژه‌ای دانسته نشود که به وسیله‌ی تصوری روشن و متمایز، تسخیر و به شکل مناسبی درگزاره‌ای وصف شده است که عیناً آن تصور را منعکس می‌کند، آنگاه به‌نظر می‌رسد که حقیقتِ گشایش فقط بر پایه‌ی استعاره‌ی «باشیدن»

---

7. Rorty. ***Philosophy and the Mirror of Nature***, Cornell Universiry Press, 1979.

می‌تواند فهمیده شود. در واقع، این امر نه فقط در مورد گادامر، بل درباره‌ی رورتی نیزمعتبراست. من می‌توانم به‌شناخت‌شناسی بپردازم. می‌توانم گزاره‌هایی را که بنا به برخی از قاعده‌ها معتبرند، فرمول‌بندی کنم، فقط به این شرط که در جهان یا سرمشق زبانیِ معینی «باش کنم». باشیدن نخستین شرط برای من در بیان حقیقت است. ولی من نمی‌توانم آن را همچون شرطی همگانی، ساختاری و پایدار مطرح کنم. دو دلیل برای این ناتوانی وجود دارد: ۱) زیرا تجربه‌ی تاریخی (و تجربه‌ی تاریخ علم نیز) بیانگر فروکاست‌ناپذیریِ سرمشق‌ها و دنیاهای فرهنگیِ ناهمگن است، و ۲) زیرا به منظور وصفِ گشایش همچون ساختاری پایدار، من نیازمند معیاری مبتنی بر همخوانی هستم که خود، گشایشی اصیل‌تر خواهد بود.

پس، من ازحقیقت به‌مثابه‌ی گشایش، در چارچوب [مفهوم] «باشیدن» سخن می‌گویم و آن را حقیقت می‌خوانم، چرا که همچون مناسبات میان قاعده‌ها با یکایک گزاره‌ها، شرط نخستین هر حقیقتِ منفردی است.

در حقیقت باش داشتن، یقیناً، با نمایان کردن و آشکار ساختن آنچه پیشاپیش وجوددارد، تفاوت بسیاری‌دارد. از این حیث، حق با گادامر است که می‌گوید تعلق به سنت یا حتی در بیانِ ویتگنشتاین، تعلق به «شکلی از زندگی»، به معنایِ تن دادن انفعالی به آنچه نظامی از پیش‌داوری‌ها تحمیل می‌کند، نیست. در پاره‌ای ازخوانش‌های امروزینِ آثار نیچه، این به معنای فروکاستنِ تمام و کمال حقیقت به بازیِ نیروهاست.[8] حتی، باشیدن

۸. به عنوان مثال، این موضع میشل فوکو است. دست‌کم بنا به هرمنوتیک تأویل رادیکالِ پل وین که در اثر زیر آمده است:

Paul Veyne, "E Possibile una morale per Foucault/", in: P. A. Ravotti ed, ***Effeto Foucault***, Millano, 1986, pp. 30-38.

مستلزم تعلقی مبتنی بر تأویل است که خود هم متضمن هم‌داستانی است، و هم متضمن امکان کنش انتقادی. می‌توان افزود که بیهوده نیست که دیکتاتوری‌های مدرن جایگاه فراخی به شگردهای ساخت و پرداختِ هم‌داستانی می‌دهند. سلطه از راه هم‌داستانی بارها مطمئن‌تر و پایدارتر است. این امر، تفاوت خاصی با محدودیت تامی که اینجا برقرار شد دارد، تفاوتی که شاید اعمال حتی جابرانه‌ترین قدرت‌ها را نیز انسانی می‌کند. اما شگفت این که این تفاوت اهمیتِ تعیین کننده‌ی پیوندِ آگاهانه با یک سنت، و ویژگیِ تأویلیِ همواره فعالِ باقی ماندن در یک سنت را می‌پذیرد. باشیدن به عنوانِ استعاره‌ای برای سخن گفتن از حقیقتِ هرمنوتیکی، باید همچون باش داشتنِ یک فرد در یک کتابخانه فهمیده شود. در مقابلِ مفهومِ حقیقت به مثابه‌ی همخوانی که دانش را همچون تملک یک «ابژه» از رهگذر یک بازنمایی مناسب وصف می‌کند، حقیقتِ باشیدن، همانا مهارت کتابدار است که در یک کنش دقیقِ ادراک شفاف، چندان مالک تمامی محتوای همه‌ی کتاب‌هایی که او در میان‌شان زندگی می‌کند، نیست، حتی مالک نخستین اصولی هم که محتوای کتاب‌ها به آن‌ها وابسته است، نیست. نمی‌توان دانش همچون تملک را با مهارت کتابدار قیاس کرد. کتابدار می‌داند کجا باید عقبِ چیزی بگردد، چون می‌داند که مجلدات کتاب چگونه طبقه‌بندی شده اند، و تصوری از «فهرست موضوعی» دارد.

از این رو، کاری بی‌معنا و گمراه کننده است که هرمنوتیکِ هستی را به حدّ نسبی‌نگری و خردستیزی تقلیل دهیم، که به موجب آن هرگونه گفته‌ای درچارچوب گشایش، هرگونه شناخت‌شناسی، صرفاً پرده‌برداری از چیزی خواهد بود که پیش‌تر وجود داشته است. بنابراین، اختلاف تأویل‌ها چیزی نیست مگر اختلافِ نیروهایی که هیچ «دلیلی» ندارند که ارائه کنند، مگر خشونتی که به واسطه‌ی آن سلطه‌ی آنان از پیش تضمین

شده است. ولی پرتاب شدن به گشایش تاریخی همواره از مشارکت فعال در سامان دهیِ آن، و از تأویل آفریننده‌ی آن، و از دگرگون کردن و تبدیل آن جدایی‌ناپذیر است.

با این همه، چنین بدگمانی هایی نسبت به هرمنوتیک، همواره به واسطه‌ی این حقیقت که به نظر می‌رسد هرمنوتیک بدون دست یازیدن به استعاره‌ای عمیقاً ریشه‌دار در سنت متافیزیکی، قادر به توضیح حقیقتِ «اصیل» همچون «باشیدن» نیست، از نو مطرح می‌شوند: استعاره‌ای که همانا «اجتماع»، یا در بیانِ هگلی، «زندگیِ زیبا و اخلاقی» است. نیروی مصرانه‌ی این ارجاع را اخیراً می‌توان در کتاب ***نظریه‌ی کنشِ ارتباطی*** هابرماس مشاهده کرد. در این کتاب زیست‌جهان با ارجاع به آرمانِ یک اجتماعِ سازمند نگریسته می‌شود، اجتماعی که در چارچوبِ زندگی اخلاقی توصیف شده است، و هم نقشی هنجاری دارد و هم نقشی بنیادی. اگر بدون دست یازیدن به انگاره‌ای از همخوانی، لحظه‌ای از «گشودگیِ» چیزها در «باشیدن» هرمنوتیکی وجود داشته باشد، آنگاه زندگی اخلاقی اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد که حقیقت به مثابه‌ی گشایش دربردارنده‌ی لحظه‌ای از «بازشناسی» و «احساس» مسلم بودن، و گشودگیِ تمام و کمال چیزها باشد. این نکته همخوان با کیفیت زیبایی‌شناسانه‌ی تجربه‌ی هرمنوتیکیِ حقیقت، و نیز در پیوند با پراگماتیسم (آنچه رورتی مطرح کرده از رهگذر رویکرد پراگماتیستی به تحلیلِ وجودیِ ***هستی و زمان*** توجیه می‌شود)، بیشتر همچون بازشناسی یک ادغام هماهنگ دانسته می‌شود، تا همچون تخصیص یک محتوا از راه بازنماییِ درخور. آموزه‌های کلاسیکِ مربوط به گشودگی به عنوان ویژگیِ نه فقط یقین، بل به عنوان ویژگیِ حقیقت (تا دوران پدیدارشناسی) همواره خود را ناگزیر از آن دیده‌اند که این احساس

ادغـام و هماهنگـی را همچون نشانـه‌ای و علامتـی که حقیقتِ محتوای تجربه نمی‌تواند به آن فروکاسته شود، بپذیرند. ولی، آن‌ها چنین کاری را بدون ارائه‌ی دلیلی قانع کننده دال بر این که چنین تفاوتی به راستی وجود دارد، انجام داده‌اند.

نیچه نیز، هنگامی که ما را فرامی‌خواند تا دقیقاً آنچه راآشکارترین، قطعی‌ترین و بی چون وچراترین چیزها به حساب می‌آید، مورد تردید قرار دهیـم، به همیـن امر نظـر دارد. در برداشت هرمنوتیکـی از حقیقت به مثابه‌ی گشایش، این انتقال به طور کامل کنار گذاشته شده است. حقیقتِ گشایش، ابژه‌ای نیست که تملکِ شناختیِ آن به‌واسطه‌ی احساس گشودگی، کمال، وحدتی که ما در هر لحظه می‌توانیم آن را حس کنیم، تصدیق شود. این وحدت همان حقیقت اصیل است، شرط «هستنِ» ماست در دلِ حقیقت، و امکان ساخت و پرداختِ احکام درست که در پرتو قاعده‌های همخوانی تایید می‌شوند، وابسته بدان است.

آیـا می‌توان با فروکاستـن حقیقت به حقیقت «ثانویِ» صـرف، به حقیقت-همخوانی ـ یعنی همان کاری که متافیزیک (به استثنای کانت) انجام می‌دهد ـ از این دشواری‌ها و مسائلِ همراه‌شان اجتناب کرد؟ آری، اما فقط با «فروکاستن هستی به هستنده‌ها» یا به بهای باقی ماندن در زندانِ ایدئولوژی به واسطه‌ی بازشناسی سرمشق یا دنیاهای فرهنگی، که ما، در یک کلام، همراه با جهان واقعی به دل آن پرتاب شده‌ایم. می‌دانیم که دیگر *نمی‌توانیم چنین کنیم*. دیگر نمی‌توانیم در عین آگاهی از نادرستی اسطوره‌سازی دست به بازسازی آن‌ها بزنیم، و نمی‌توانیم به نحوی تصنعی رویکردی طبیعی اختیار کنیم. به این ترتیب است که مسئله‌ی حقیقت به مثابه‌ی گشایش به شکلی مطرح می‌شود که دیگر نمی‌توان نادیده‌اش گرفت، و این به صورت مسئله‌ی گشایش به مثابه‌ی حقیقت

عملی می‌شود. این که موقعیتِ تاریخی‌ـفرهنگی‌ای را که ما به درون آن‌ها پرتاب شده‌ایم همچون مسئله‌ای مربوط به حقیقت نبینیم، به معنای آن است که بیش و کم آگاهانه آن را حقیقتی خشن بینگاریم، که فروکاستن محتوم آن به حد یک تأثیر نیرو فقط نشانه‌ای از باقی ماندن آن در گستره‌ی متافیزیکِ بنیادهاست ـ و ما همچون نقطه‌ی نهاییِ ارجاع که فراسوی آن نمی‌توانیم برویم، آن جا که راه پرسش‌گری را مسدود می‌کند، همچنان زندانی بن واصل (Grund) می‌مانیم. به این‌ترتیب، ما نمی‌توانیم مسئله‌ی گشایش را حل کنیم، بل تنها می‌توانیم آن را مطرح کنیم. چرا ما باید جهان را چنان تصور کنیم که گویی با توصیف تاریخی ما از آن یکی است، جهانی که دراین‌میان، درنتیجه‌ی تحول متافیزیک به نیست‌انگاری، *این‌گونه* بر ما آشکار می‌شود؟ ما نمی‌توانیم مسئله‌ی گشایش را حل کنیم، بل تنها می‌توانیم آن را به مثابه‌ی حقیقت، مطرح نماییم. چرا که در غیر این صورت، در نهایت به آنجا می‌رسیم که آن را حقیقتی خشن بدانیم.

به نظر می‌رسد این کار به دو دلیل «نهی شده باشد»: نخست، به واسطه‌ی نیاز به تمایزگذاری میان گشایش و بیانِ گشایش (تمایز میانِ [امر] هرمنوتیکی و امرِ شناخت‌شناسانه)، تمایزی که پس از مارکس، نیچه و هَیدگر دیگر نمی‌توانیم آن راانکارکنیم؛ دوم، به‌این دلیل که آنچه با تجربه‌ی تمایز میان گشایش و حقیقت‌های یکه (با تفاوت‌های هستی‌شناسانه) غیر قابل تصور می‌شود، دقیقاً چیزی همانند Grund است. ناممکن بودن تداوم اندیشیدن به هستی، در چارچوب Grund، الهام‌بخشِ هَیدگر در نقد همخوانی بود، چیزی که به سادگی می‌توانست به واسطه‌ی شورِ یافتن توصیفی کارآمدتر از توصیفی که بر پایه‌ی کارآمدی استوار شده باشد، برانگیخته شود.

با این همه، آیا دشواری‌ای که به واسطه‌ی ناممکن بودنِ تداومِ اندیشیدن [به هستی] مطرح شده است، با تقلیلِ دادگیِ یک ابژه به یک تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه از **تحقق**، از ادغام هماهنگ در دلِ یک اجتماع، و از «با-خودِ» روح هگلی، حل‌شدنی است؟ این مسئله،بازنگری شکاکانه‌ی زیبایی‌باوری نیست، بازنگری‌ای که به نظر می‌رسد این برداشت هرمنوتیکی از حقیقت ضرورتاً متضمن آن است. زیرا در نهایت، عملِ ارجاعِ احساسِ گشودگیِ ابژکتیو به فهمِ ادغام در جهانی که فرد در آن اقامت می‌گزیند و آنجا خود را در خانه خویش می‌یابد، چنان که گویی که در زندگیِ اخلاقیِ زیبا می‌زید، به همین سان است. این زیبایی‌باوری فقط تا جایی مورد تردید قرار می‌گیرد که از حقیقت همچون Grund دوری نجسته باشد. اما، در مقابل، به نظر می‌رسد روایتی ماندنی‌تر و متقدم‌تر باشد.

راه حلِ مسائل و دشواری‌هایی که زندگی در «جامعه» می‌آفرینند، جامعه‌ای که فقط حلقه‌های قراردادی، مکانیکی و مرسوم، آن را پابرجا نگه داشته‌اند، بازسازیِ یک اجتماعِ ارگانیک نیست. به همان ترتیب که بازیابی مفهومی از فضیلت در دلِ افقِ انضمامیِ تاریخیِ ارزش‌های مشترک (از رهگذر تعلق به یک سنتِ واحد) نیز راه حلِ بن‌بست‌های ذهن‌گرایانه‌ای که اخلاقیات خردباور مدرن در چارچوب آن‌ها شکل گرفته‌اند، نیست.همان طور که از نظر مک‌اینتایر، نقادی‌های خردباوری اخلاقیِ مدرن ــ چه بسا نه به صورت تصادفی ــ به پیشنهاد بازگشت به اخلاقِ پیشامدرن منتهی می‌شوند. این نتیجه، نشانگرِ وجود خطرِ یکسانی در برداشتِ هرمنوتیکی از حقیقت است.

به نظر می‌رسد که دربرخی ازصفحه‌های آثارگادامر چیزی بیش از یک خطرپذیری وجود دارد. حتی، در آثار گادامر، همچون نوشته‌های رورتی، ابزارهایی یافت می‌شوند که برای بازداشتن الگوی «زیبایی‌شناسانه» از

راه بردن به نتایج «زیبایی‌شناسانه» ضروری‌اند. بازشناسی این عناصر متضمن طرح وپیشنهادی‌است که‌راهنمای نقد هَیدگری به‌حقیقت به‌مثابه‌ی همخوانی بود. این گونه است که شخص به یک الگوی «زیبایی‌شناسانه» وفادارتر خواهد بود، الگویی که در چارچوب اندیشه‌های غیر امروزین کلاسیک بدان اندیشیده نمی‌شود.

هرمنوتیـک اندیشـه به مثابه‌ی «باشیـدن» و به مثابـه‌ی تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه را جایگزین حقیقت به مثابه‌ی تخصیصِ چیزی از راه بازنمایی درخورِ آن می‌کند. ولی این تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه، به نوبه خود و براساس پیکره‌ی واقعیِ آن در روزگار پایانِ متافیزیک که هستی‌شناسی هرمنوتیکی نیز بدان تعلق دارد، اندیشه است. برای این تجربه، امروزه، اثرهنریِ دروغین یا بی‌ارزش [Kitsch] با ویژگی‌های کمال، همه جانبگی، توافق هماهنگ و سازگاری درونیِ کاملِ محتوا و شکل که تاکنون ویژگی هنر در معنای کلاسیک آن انگاشته می‌شدند، نمایان می‌شود. پیوندِ میان هرمنوتیک و زیبایی‌شناسی در روزگار پایان متافیزیک بدین شکل نیز می‌تواند بیان شود: بیانِ اهمیت تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه با توجه به حقیقت، وپیشنهاد آن به‌عنوان یک «الگو»برای برداشتی فارغ‌از علم‌باوری از حقیقت (یعنی فارغ از مفهومِ حقیقت به مثابه‌ی همخوانی، و گشودگیِ چیزها)، فقط زمانی ممکن خواهد بود که تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه چندان تعدیل شده باشد که ویژگی‌های «کلاسیک» خود را از دست داده باشد. همخوان با این دگرگونیِ زیبایی‌شناسانه که، مانند هَیدگر، باید به مثابه‌ی مشخصه‌ی تقدیر هستی در نظر آورده شود، گونه‌ای دگرگونی بنیادین تجربه‌ی شناختی در علم نیز وجود دارد. افزون بر این، این امر با چنان وسعتی روی می‌دهد که دیگر ممکن نخواهد بود که کارکرد یک «الگوی حقیقت» که در معرض تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه قرار گرفته است، نسبت به

خودآگاهی که در همان زمان در علوم بالیده است، [امری] غیرعادی و متضاد جلوه کند.

نقد اندیشه‌ی حقیقت به مثابه‌ی همخوانی، هرمنوتیک را به تصور حقیقت براساس الگوی «باشیدن» و تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه رهنمون می‌شود. ولی این تجربه، همچنان، گرایش بدان‌دارد که‌براساس تصویرهای کلاسیکِ ادغام، هماهنگی، و همه جانبگی، که با هنر در روزگار متافیزیک همخوانی دارند، معرفی شود. اگر هرمنوتیک به چنین گرایشی تن دردهد، سرانجام مخالفتش با حقیقت-همخوانی به چیزی جز آرمانی‌سازیِ زندگی اخلاقی زیبا منتهی نخواهد شد. هرمنوتیک به جای گریز از تقدمِ Grund (و این‌همانیِ نادرستی که میان هستی و هستنده‌ها برقرار می‌کند) صرفاً به پذیرشِ بنیادگراییِ عظیم‌تری گرفتار می‌آید. این بنیادگرایی، خود را در این‌همانیِ نابِ گشایش با واقعیت‌مندیِ خشنِ شکلِ خاصی از زندگی که باب بحث درباره‌ی آن بسته است، نشان می‌دهد.

اما، بازشناساییِ دقیق‌تر تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه همچون یک الگو، در اینجا نتیجه‌ای دیگر در پی دارد.[۹] این بازشناسی از تأکیدی آغاز می‌شود که اندیشه‌ی متافیزیکی همواره بر احساس ذهنی از یقین به عنوان نشانه‌ی حقیقت می‌گذارد. و به نظر می‌رسد که بدون توجه به هر اقدام مخالفی، پس از نیچه، دیگر امکانِ تفکر به اندیشه‌های روشن و متمایزی چون الگوی حقیقت، یا تفکر به تجربه‌ی امر حقیقی به مثابه‌ی یقینِ بی‌چون و چرای آگاهی در قبالِ یک محتوای مفروض وجود ندارد. «مکتب شکِ»

---

۹. برای تصویر گسترده‌تری از این مسئله، بنگرید به متنِ سخنرانی من در نشست رویومون در ۱۹۸۷:

Gianni Vattimo, "L'imposible oubli" in: Y. H. Yerushalmi ed., ***Usages de l'oubli***, Paris, 1988.

نیچه‌ای تنها به رمزگشایی‌ای راه می‌برد که از بس که رادیکال است خودِ شک را رمزگشایی می‌کند. اما، چنین نتیجه‌ای با بهبودی ناب و ساده‌ی تجربه‌ی گشودگی برابر نیست. اگر این نتیجه بخواهد به نیّتی (و دلایلِ درستی) که انگیزه‌ی نقد هیدگری از حقیقت به مثابه‌ی همخوانی شد وفاداربماند، هرمنوتیک دیگرنخواهد توانست باارجاعِ احساسِ سرشاری به علتی متمایز از تجلیِ چیز در حضورِ ساده‌ی آن (به عنوان مثال، معنای ادغام در اجتماعی که همچون زندگی اخلاقی زیبای هگلی تلقی می‌شود) توضیح دیگری برای تجربه‌ی گشودگی ارائه کند.

البته، برای هرمنوتیک، مسئله، بازشناسیِ کاملِ پیوندِ میان آن گشودگیِ آگاهی و متافیزیک است. به راستی، شیوه‌ی دادگیِ حقیقت همچون یک انگاره‌ی روشن و مستقل، و همچون بداهت مسلم، به خودِ تاریخِ متافیزیک تعلق دارد. اینجا نیز، همچون موردِ تمامیِ عناصرِ تاریخِ متافیزیک، اندیشه نمی‌تواند خود در این توهم که بنا بر آن قادر است به پیروزی راستین و شایسته‌ای دست یابد، باقی بماند. در عوض، اندیشه باید در انحراف، بازآغازی و تغییر شکلی کار کند که الگوی همخوانی را به مثابه‌ی لحظه‌ی ثانویِ تجربه‌ی حقیقت حفظ خواهد کرد.[۱۰]

پس از نیچه، و در تحلیل نهایی پس از کانت (که بنیاد استعلاییِ او حقیقت‌های یکه وگزاره‌های همخوان با آن‌ها را درلایه‌ی دوم [در درجه‌ی دوم اهمیت] قرار می‌دهد)، ما دیگر به حقیقت به مثابه‌ی همخوانیِ یک گزاره با وضعیت چیزها نمی‌اندیشیم. حقیقت به مثابه‌ی همخوانی، و حتی به مثابه‌ی گشودگیِ مسلمی که در یقینِ آگاهی تجربه شده است، فقط لحظه‌ای ثانوی در تجربه‌ی حقیقت است، و هنگامی که متافیزیک به

۱۰. بنگرید به: Vattimo, *Filosofia*, 86 & 87

سوی کمال پیش می‌رود خود را به این صورت آشکار می کند. برای مثال، این را می‌توان در ظهور علوم تجربی مدرن دید. پیامدهای تکنولوژیک و دگرگونی‌هایی که این‌ها در کار علمی پدید می‌آورند و آن را به طرحی اجتماعی در ابعادی غول‌آسا بدل می‌کنند، لحظه‌ی اسطوره‌ایِ کشف و یقینِ آگاهی را که متافیزیک انگاشتِ خود از حقیقت را بر پایه‌ی آن بنا کرده است، بی‌اعتبار می‌کنند. درست همان‌گونه که تصور رویارویی با اثر هنری در چارچوب‌های کلاسیک، کاری ناهمخوان با زمانه، واهی و قطعاً بی‌ارزش (Kitsch) است (امروزه فقط کالاهایی که در تبلیغات عرضه می‌شوند، این گونه به نمایش درمی‌آیند)، تصورِ «یافتمِ» دانشمند در آزمایشگاه، همچون لحظه‌ای اوج، همچون الگویی برای معنای تجربه‌ی حقیقت، خود، عملی ایدئولوژیک و رازآمیز است. شاید تجربه‌ی حقیقت از همین جا *آغاز می‌شود*، یعنی هنگامی که شخص در سفر برای کشفِ شرایطی که آن تجربه را امکان‌پذیر می‌سازند (یا آن را مسخ می‌کنند)، آنجا که این تجربه یک بار برای همیشه، در گشودگی محض عرضه نمی‌شود، یقین را می‌آغازد.

هرمنوتیک در تقابل با Erklärung یا «تبیینِ» اثباتی‌ـ‌علمی، که موردی یکه را در سیطره‌ی یک قانون همگانی می‌گنجاند (قانونی که خود چون موردی بدیهی عرضه می‌شود)، گونه‌ای درک کردن [verstehen] را پیشنهاد نمی‌کند که همچون تجربه‌ی زیسته‌ای از همدلی و تعلق مشترک، همان تقدم «خاموشی‌بخشِ» بداهتِ عینی را فقط در سطح فوریت حیاتی بازتولید می‌کند. در عوض، هرمنوتیک چیزی را در مقابلِ آن مطرح می‌کند که می‌توان همراهِ هَیدگر، آن را بحث [Erörterung] خواند. این، یک «هم‌آییِ» بی‌بنیاد است که به راستی چندین ویژگی تجربه‌ی زیبایی‌شناسانه را دارد، ولی در پایان متافیزیک (و همچون لحظه‌ای از

«چیرگی» آن به شکل یک انحراف [Verwindung]) نمایان شده است. شاید پژوهشی که کانت درباره‌ی شرایط امکان فیزیک همچون یک علم مطرح کرده بود، اینجا به اوج خود برسد. فیزیک به عنوان یک علم، یا علم-تکنیکی مدرن، چنان که در جهانِ گشتل[۱۱] شکل گرفته است، فقط به این شرط امکان‌پذیر است که دیگر براساس الگوی «گشودگی» که در معرض آگاهی قرار می‌گیرد، به حقیقت نیندیشد. طرح علمی مدرن، خود، حاکی از کمال این الگو، و نزولِ حقیقت-همخوانی به یک سطح ثانوی است. در نهایت، این انشعابی نیرومند است میان امر واقع به مثابه‌ی چیزی که به ضرورتِ یک شهود قانع کننده عرضه شده است، و امر حقیقی به مثابه‌ی چیزی که فقط براساسِ واقع شدن آن در یک افق بی‌بنیاد[۱۲] شکل گرفته است.

طبیعتاً، از تمامی این موارد، می‌بایست با تفصیل بیشتر و از راهِ بازسازیِ ظهور خودآگاهی در علوم در سده‌های نوزدهم و بیستم سخن گفت. این امر باید همچنین در بردارنده‌ی ملاحظه‌ای بر جدل‌های فلسفی میان واقع‌گرایی وقراردادگرایی، ونیزشامل‌بحث‌هایی درباره‌ی نمونه‌هایی چون آنارشیسمِ روش‌شناسانه‌ی فیرابند، ونیز طرح دوباره‌ی «واقع‌گرایی» و شکل‌ها و دلالت‌های گوناگون آن باشد.

---

۱۱. مفهوم مهمی که هَیدگر برای فهم قاعده‌ها و الگوها و سرمشق‌های اصلی نسبت تکنیک با زندگی هر روزه به کار برده است، و می‌توان آن را در معناهای متعددی به کار برد: قالب‌ریزی، داربست، استخوان‌بندی، هم‌پوشانندگی و هم‌پرسیدن و راهگشایی. بنگرید به: مارتین هَیدگر، «پرسش از تکنولوژی»، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، ***ارغنون***، ۱۷ بهار ۳۷، صص ۳۱-۱.

۱۲. «افق بی‌بنیاد» در اندیشه‌ی واتیمو، موقعیت چیزهاست در شرایطی که کشف ریشه‌ها، ساختار و در یک کلام موقعیت آن‌ها ممکن نباشد. گونه‌ای حضور بی‌معنا، بودنی ناروشن و روشن ناشدنی. (م).

از دیدگاهِ هرمنوتیک ویژگیِ بحث [Erörterung] همچون بدیلی در برابرِ «الگوی حقیقت» متافیزیک (و در برابر گونه‌های آن در حد اجتماع ارگانیک) هنگامی روشن‌تر خواهد شد که ما بیشتر درباره‌ی استعاره‌ی «باشیدن» بیندیشیم. ارائه‌ی صورت ملموسی از این استعاره با مثالِ باشیدن در یک کتابخانه، صرفاً کمک می‌کند تا مشخصه‌ای را برجسته کنیم که به هر رو در تمامی شکل‌های «باشیدن» مشترک است: ورود، نه به فضایی «طبیعی» که به مثابه‌ی فضایی انتزاعی و هندسی تصور شده باشد، بل ورود به چشم‌اندازی که مُهر یک سنت بر آن خورده است. کتابخانه‌ای که انسانِ مدرنِ پسین در آن زندگی می‌کند و تجربه‌ی او از حقیقت در آن شکل می‌گیرد، که اگر بخواهیم از اصطلاح بورخس استفاده کنیم باید بگوییم که همان «کتابخانه‌ی بابل» است. عناصری را که برای مشخص ساختن مفهوم واسپردن [Überlieferung] به کار گرفته می‌شوند، می‌توان درتمایز میان سنت به‌مثابه‌ی Tradition و سنت به مثابه‌ی Überlieferung که هَیدگر در ***هستی و زمان*** بدان اشاره کرده است، یافت (که دراین میان، مورد دوم همچون میراث فعال گذشته، درمقامِ یک امکان باز فهمیده می‌شود، و نه همچون طرح واره‌ای که به طور انعطاف ناپذیری تعیین‌شده و تعیین‌کننده است). آنچه حقیقتِ حقایق منفردی را می‌آفریند که در گزاره‌ها بیان می‌شوند (گزاره‌هایی که با آن حقایق «همخوانی» دارند)، ارجاعِ آن‌هاست به شرایطِ امکان، شرایطی که نمی‌توانند در گزاره‌ها (که خودشان نیز همخوان با حقایق هستند) بیان شوند.

چنین شرایطی همچون شبکه‌ی پایان‌ناپذیری از ارجاع‌ها مطرح می‌شوند، شبکه‌ای که از آواهای چندگانه‌ی «واسپردن» و میراث (نه ضرورتاً میراث گذشته) ساخته شده است، آواهایی که در زبانی که آن گزاره‌ها در آن بیان شده‌اند، پژواک می‌یابند. این آواها همچون چندگانگیِ

تقلیل‌ناپذیری سخن می‌گویند که در برابر هر گونه تلاش برای سوق دادن آن‌ها به یگانگی مقاومت می‌کنند. این تجربه‌ای به ویژه مدرن است و پیوند میان رویدادِ حقیقت همچون Erörterung و پایان متافیزیک را اجتناب‌ناپذیر می‌گرداند.

آیا نظام بسته و قطعیِ مقولاتِ کانتی به دلیلِ کشفِ چندگانگی دنیاهای فرهنگی، و در نتیجه به دلیلِ کشف تعدد تقلیل‌ناپذیرِ شرایطِ پیشاتجربیِ دانش، فرونمی‌پاشد؟ اما اگر فلسفه، به نوبه‌ی خود، این چندگانگی را به کشفِ زمان‌مندی همچون جزءِ سازنده‌ی هستی پیوند نزند، از آنجا که فاقد هر گونه اهمیت فلسفی است، داده‌ای عینی باقی می‌ماند. این چندگانگیِ تقلیل‌ناپذیرِ دنیاهای فرهنگی فقط در پرتو جزءِ میرای سازنده‌ی «دازاین» [انسان] به لحاظ فلسفی موضوعیت می‌یابد. این میرایی، منش انطباق چشم‌اندازها را به «واسپردن» نمی‌بخشد، بل شأن تقدیر [Geschick] را به آن می‌دهد، تقدیری که همانا عرضه‌ی هستی همچون گسیل داشتنِ گشایش‌هایی است که همچون نسل‌های آدمی، از زمانی به زمان دیگر تغییر می‌کنند. این نکته را باید به خاطر بسپاریم تا درک کنیم که چگونه سنت، که در چارچوب آن گزاره‌ها (که با داده‌های حقیقی همخوان‌اند) اصیل‌ترین حقیقت خود را می‌یابند، نه فقط «بابل» [در حکایتِ بورخس] است، بل همچنین «بی‌خاصیت» نیز هست. این امر، سنت را همچون اصل بی‌بنیادی نشان می‌زند که با عرضه‌ی هستی به مثابه‌ی حضور صرف قیاس شده است.

این سویه‌ی *واسپردن* که در آن معنای انتقال و معنای خاص‌ترِ گسیل داشتن و خاستگاه با هم همراه شده‌اند، آشکارا و به این منظور مشخص شده است که از یک ابهام متافیزیکی دیگر پرهیز شود. این ابهام را می‌توان در تمامی روایت‌های هرمنوتیک همچون فلسفه‌ی چندگانگی

تقلیل‌ناپذیرِ چشم‌اندازها مشاهده کرد. در هرمنوتیکِ هَیدگری، این چندگانگی با جزءِ میرای سازنده‌یِ دازاین آغاز می‌شود، جزئی که خود را همواره پرتاب شده به درون یک طرح، یک زبان، و یک فرهنگ، که از آن‌ها به *ارث می‌برد*، می‌یابد. آگاهی از چندگانگیِ چشم‌اندازها خود نیز به *ارث رسیده است*. مفهوم حقیقت همچون باشیدن در کتابخانه‌ی بابل، توصیفی حقیقی از تجربه‌ی حقیقت ــ که سرانجام جایگزین توصیف دروغینی می‌شود که متافیزیک از آن عرضه می‌کند ــ نیست. بل، نتیجه‌ی بیانِ متافیزیک همچون تقلیل هستی به حضور است. این مفهوم نقطه‌ی اوجش در تکنیک-علم است و نیز متضمن زوال متعاقب مفهوم واقعیت در چندگانگی تأویل‌ها است. قرار دادنِ حقایق و گزاره‌های «همخوان» در دلِ حقیقت به مثابه‌ی گشایش، به معنای تعلیق استحکام نهاییِ آن‌ها در چندگانگی چشم‌اندازها نیست (این شاید بتواند توصیفی از بیانِ شالوده‌شکنانه‌ی هرمنوتیک باشد که ژاک دریدا آن را مطرح کرده است). برعکس، بحثِ هرمنوتیکی [Erörterung] حقایق را در برابرِ پس‌زمینه‌ی [Sfondo] چندگانگیِ تقلیل‌ناپذیرِ آواهایی قرار می‌دهد که حقایق را ممکن می‌کنند. هرمنوتیک این هم‌آیی را همچون پاسخی می‌داند به فراخوانی که از سوی «واسپردن» می‌آید، هم‌آیی‌ای که این بی‌بنیادی را از آشفتگی صرف یا دلبخواهی بودن باز می‌دارد.[۱۳]

چنین می‌نماید که این یگانه راهِ طرحِ، نه فقط مسئله‌ی حقیقت به

---

۱۳. دریدا در بحث از استراتژی‌های «دلبخواهی» اندیشه‌ی تفاوت به روشنی یادآور [واپسین شعر] مالارمه، ***coup de dés***، می‌شود، و این ارجاع معنایی ژرف دارد و نه تصادفی. بنگرید به:

Jacques Derrida, "Différance", in: ***Marges de la Philosophie***, Paris, 1979, pp. 1-31.

[یادداشت مترجم]: در ترجمه‌ی انگلیسی متن واتیمو، به برگردان انگلیسی نوشته‌ی دریدا ارجاع داده شده است.

مثابه‌ی گشایش، بل مسئله‌ی گشایش به مثابه‌ی حقیقت است. افق نمی‌تواند به یک واقعیت خام، امری حل‌ناشدنی، و دارای همان اقتدار آمرانه‌ی یک بنِ [Grund] متافیزیکی تقلیل یابد. چندگانگیِ آواها که حقیقت‌های یکه در برابر آن‌ها اصالت می‌یابند، خود ساختاری نهایی نیست که به مثابه‌ی حقیقت، در مقامِ هستی به مثابه‌ی وحدت، گوهر [Arche]، و اساس عرضه شده باشد، بل خاستگاه است. هستی که در متافیزیک همچون حضور ساده عرضه شده، خود همواره در شرف تبدیل به یک ابژه (برای اندازه‌گیری، دخل و تصرف و غیره) است. امروزه، هستی چون چندگانگی، زمان‌مندی، میرایی عرضه می‌شود. بازشناسیِ این عرضه‌داشتِ «هستی» همچون یک رویداد، و نه همچون یک امرِ پیش‌داده، و ساختاری آمرانه، نه به معنای یافتنِ صرفاً یک آشفتگی و هرج‌ومرج، بل به معنای فراخواندن یک «تقدیر» در چندگانگی آواهاست. این سرنوشتی است که دیگر مشخصه‌های یک بُن متافیزیکی را ندارد. تقدیر [Geschick] چیزی از بُنِ متافیزیکی، و از قابلیت مشروعیت آن را حفظ می‌کند، ولی فقط در شکل ناسازه‌گون و نیست‌انگارانه‌ی گرایشی به پراکندگی‌ای که نمی‌تواند خود را با استحکامِ متافیزیکی بنمایاند. با وجود این، یک عقلانیتِ ممکن را برای اندیشه، یک «حقیقتِ گشایشِ» ممکن نشان می‌دهد. بدین‌سان، در سپهرِ این سرنوشتِ زوال یافته‌ی «هستی»، توالیِ سرمشق‌های علمی، و آگاهیِ رو به افزایش علم از منش تاریخاً موقعیت‌مند خود، با جایگزینی یک متافیزیک نسبی‌باور با متافیزیک واقع‌گرایانه‌ی سنت حل نمی‌شود.

انشعاب میان ***امر حقیقی و امر واقعی***، که یکی از استلزام‌های چشمگیر تکاملِ علم مدرن است، می‌تواند به جنبه‌ای از تکمیل و زوال متافیزیک بدل شود. در این تاریخ، هستی در پایانِ کار، همچون چیزی عرضه

می‌شود که دست‌کم به معنای یک ابژه نیست. هستی به مثابه‌ی یک گشایش رخ می‌دهد، گشایشی که در حالی که حقیقت‌های یکه همچون گزاره‌های همخوان با داده‌ها را امکان‌پذیر می‌گرداند، خود را از حالت تخصیصی بیرون می‌آورد. به این ترتیب، تسخیر امر حقیقی راهی را دنبال می‌کند که مدام از امر واقعی همچون فشار بلافصل داده‌ها، و تحمیل بی‌چون و چرایِ «*امر درخود*» دور می‌شود. به عنوان مثالی از روان‌کاوی، این همانند است با جاذبه‌ی امر خیالی، و بازی‌های تشخیص هویت در نوشته‌های لاکان، که فقط می‌توانیم از طریق گذرگاهی، در سطح نمادین، از آن‌ها بگریزیم.[۱۴]

افق بی‌بنیادی که حقیقت‌های یکه (حتی در مقام احکام «همخوان» علوم) در درونِ آن، حقیقتِ اصیل خود را به دست می‌آورند، یعنی «دارای بنیاد» می‌شوند، خود سرمشقی تاریخاً متعیّن نیست که قاعده‌های شکل‌گیریِ حقیقت‌های یکه را در بر داشته باشد، سرمشقی که نمی‌تواند بیش از این مورد پرسش قرار گیرد (همچون شکلی از زندگی که خود را با همان واقعیتِ وجود خویش توجیه می‌کند). این افق، چندگانگیِ بی‌نظمِ سرمشق‌ها نیز نیست، سرمشق‌هایی که عملاً هر ادعایی مبنی بر حالتِ قطعی حقیقت‌های یکه را مسکوت می‌گذارد. ماندن در [موقعیت] گشایش به معنای ادغامی هم‌آهنگ (سنتی، محافظه‌کارانه) در قانونی مقدس که افراد جامعه‌ای ارگانیک در آن مشترک باشند، نیست، ولی جداییِ محض و عنادآمیزِ نسبی‌باورانه-تاریخ باورانه هم نیست. از نظر کارل مانهایم، نویسنده‌ی *ایدئولوژی و یوتوپیا*، این نکته سازنده‌ی یگانه

---

۱۴. من اصطلاح‌های لاکان را اینجا به کار می‌برم، بدون این که خود را محدود به متون او بکنم. او همپای امر خیالی و امر نمادین، از «امور واقعی» نیز یاد می‌کند که جایگاه آن در بحث من در کنار «امر خیالی» است.

دیدگاهِ ممکنی است که به وسیله‌ی ایدئولوژی محدود نمی‌شود و، نه به وسیله‌ی پرولتاریای مارکسی، بل به دست اندیشگران اروپایی مطرح می‌شود، اندیشگرانی که در چارچوبِ و به واسطه‌ی دانشِ متعلق به دنیاهای متعددِ فرهنگی بار آمده‌اند.[۱۵]

برعکس، ما با شناختنِ امر بی‌بنیاد به مثابه سرنوشت، به حقیقت همچون گشایش بازمی‌گردیم. اگر تکامل علم انشعاب فزاینده‌ی مورد حقیقی از مورد واقعی را نشان می‌دهد، آن‌گاه این سرنوشت چنین معنا می‌دهد که این انشعاب با همه‌ی نتایجی که این نسبیت متضمن آن است (نخستینِ آن‌ها وسوسه‌ی شک‌آوری)، نه فقط گواهی است بر نسبت تاریخیِ از میان‌نرفتنیِ سرمشق‌ها، بلکه همچنین گواهی است بر گرایشِ «هستی» به تقلیل، به از میان بردنِ ویژگی‌های قدرتمند. این امر خود را همچون رشته‌ی راهنمای ممکنِ تأویل‌ها، انتخاب‌ها، و حتی گزینش‌های اخلاقی می‌نمایاند و از تصدیق ساده‌ی چندگانگیِ سرمشق‌ها فراتر می‌رود.[۱۶] در این چشم‌اندازِ مفهومِ «سنتیِ» حقیقت به مثابه‌ی همخوانی و گشودگی ابژه، چه چیز باقی می‌ماند؟ به گونه‌ای تناقض‌آمیز، کارکرد *نقادانه‌ی* حقیقت اینجا به شکلِ جهشی به سوی، logioکه همانا گذری هر دم تازه شونده «از اینجا به آنجا» در اصطلاح افلاطونی است، افزایش

---

۱۵. بنگرید به: Karl Mannheim, ***Ideology and Utopia,*** San Diego, 1985, در این کتاب نسبی‌نگری تاریخی با این دیدگاه محدود شده که دیدگاه ایدئولوژیک می‌تواند در یک «تمامیت جامع» ادغام شود و همچون پایه‌ای به کار سیاست علمی بیاید.

۱۶. بحثی کامل‌تر در این مورد، در مقاله‌ی من با عنوان «اخلاق ارتباطی و اخلاق تأویلی» [زیر چاپ] آمده است.

[یادداشت مترجم:] این مقاله اکنون منتشر شده و در کتاب زیر یافتنی است:

Gianni Vattimo, ***Erthique de l'interprétation,*** tra, J. Rolland, Paris, 1991, pp.164-183.

یافته است. وضع چنین باقی می‌ماند تا وقتی که آگاهی از گشودگی دیگر برای همیشه در مورد شرایط‌اش مورد بازخواست قرار گیرد، و برای همیشه به‌افق گشایش که بی‌بنیادیِ همیشگی‌اش را شکل می‌هد، بازگردد. امروزه، در پژوهش علمی، «اکتشاف» به‌گونه‌ای روزافزون با اندازه‌گیری، اثباتِ ابزاری، پی‌ریزیِ تداوم، و «آزمون‌ها» میانِ ابژه‌ها همراه شده است. در نتیجه، احساس موفقیت و حسِ سرشاری که همیشه همراه «کشف» هستند، به رده‌ی لوازم ثانویِ حقیقت نزول می‌کنند. یا آن که همچون آغازگاهی عمل می‌کنند که سخت از فشار «امر واقعی»، که شخص باید خود را از آن جدا کند لطمه می‌بیند، جدایی‌ای که از تمایز میان کیفیت‌های نخستین و ثانویه و در کل، با آرمانِ بی‌طرفی و عینیت علمی آغاز می‌شود.

خودآگاهیِ تاریخی-سیاسیِ رشدیابنده‌ی علم احتمالاً می‌تواند همچون یکی از سویه‌های این دگرگونیِ مفهومِ حقیقت به حساب آید. بدین وسیله، آرمانِ همخوانی آشکارا نفی نشده است، بل نسبت به حقیقت به مثابه‌ی گشایش در سطحی ثانوی و نازل‌تر قرار گرفته است.

به رغم ظاهر کار، این امر آنقدر نیست که به برتری فلسفه و علوم انسانی بر علوم فیزیکی گواهی دهد. حتی تمایزی که ریچارد رورتی میان «شناخت‌شناسی» و «هرمنوتیک» قائل شده، احتمالاً بیش از حد شِماتیک است: تمایزِ میان تبیین در چارچوب یک سرمشق، یعنی حل معما، و دگرگونی انقلابیِ خودِ سرمشق تمایزی خشک و انعطاف‌ناپذیر است. ولی کارِ علمی، از دیدگاه آیینِ ابطال‌پذیری پوپری، صرفاً همچون بیانِ ساده‌ی قاعده‌هایی که به هنگام کنترل همخوانی میان گزاره‌ها و وضعیت چیزها عرضه می‌شوند، نیست. از سوی دیگر، پی‌ریزی گشایش‌های تاریخی،

پی‌ریزی افق‌های تازه‌ی حقیقت، چه بسا رویدادی است که از دیدگاه زیبایی‌شناسانه قدرتی کم‌تر از آنچه رورتی ظاهراً بدان می‌اندیشد، دارد.

کاربردِ متافیزیکیِ دیگرِ حقیقت هم (که اعتبارِ عامِ احکامِ حقیقی را براساس چیزهایی که خود «به طور مستقیم» عرضه شده‌اند، ضمانت می‌کند) به طور کامل در بازقاعده‌بندیِ هرمنوتیکی حقیقت همچون گشایش از کف نمی‌رود. اینجا فقط کلیّت مفروض گزاره‌های حقیقی ــ که همواره ارتباط می‌یابد با یکسان‌انگاری پنهانیِ «ما»ی متعلق به یک جامعه‌ی علمیِ معین، یا به یک دنیای فرهنگی خاص با انسانیت به معنایی کلی ــ جای خود را به مجموعه‌ای از حقیقت‌های یکه با چندگانگیِ چشم‌اندازها می‌سپارد، چشم اندازهایی که شبکه‌ای را می‌سازند که آن حقیقت‌های یکه را تأیید می‌کنند، و آن‌ها را ممکن می‌سازند. باز هم، برداشتِ هرمنوتیکیِ حقیقت، گونه‌ای تصدیقِ برتریِ «موقعیت منطقه‌ای» نسبت به «موقعیت سراسری» و یا تصدیقی برهیچ شکل دیگرِ تقلیلِ «کوته‌بینانه‌یِ» امر حقیقی نیست. بیانِ مناسبات و لایه‌بندی‌هایی که در هر هر حکم واقعی پژواک می‌یابد، به معنای فعال کردنِ حافظه‌ی شبکه‌ی نامشخصی از رابطه‌هاست (اینجا من به مفهوم شباهت‌های خانوادگیِ ویتگنشتاین می‌اندیشم). این شبکه شکل دهنده‌ی بنیانِ یک کلیت ممکن است، یعنی جنبه‌ی متقاعد کننده‌ی آن گزاره، به گونه‌ای آرمانی برای همه کس.

این موردی از کلیت و نقادانه بودنِ کاربرد [Verwunden] است. این هر دو باز به مقتضیات متافیزیک پیشین بازمی‌گردند، که به گونه‌ای متناسب، یعنی با شنیدن آوای هستی که در دوران اوج متافیزیک طنین می‌یابد، پیگیری و منحرف می‌شدند. این‌ها، دگرگونی‌هایی هستند که هَیدگر با

توجه به آن‌ها به ضرورت این امر باور داشت که باید گوهرِ اصیل‌تر حقیقت را به «آزادی» نسبت داد.[۱۷] هرمنوتیک همواره باید به این بازگشت [به آزادی] بیاندیشد.

۱۷. این درون‌مایه‌ی رساله‌ی «درباره‌ی گوهر حقیقت» هَیدگر است. بنگرید به:
Martin Heidegger, ***Basic Writings***, ed. Farrell Krell, New York, 1973.

نیچه، فروید، مارکس

میشل فوکو

این متن ویراسته‌ی سخنرانی میشل فوکو در «میزگرد» هفتمین مجمع بین‌المللی روایومون (Royaumont) است که از چهارم تا هشتم ژوئیه‌ی ۱۹۶۴ تشکیل شده بود. موضوع اصلی مباحث آن مجمع فلسفه‌ی نیچه بود. ژان بوفره، ژیل دلوز، هانری بیرو، پیر کلوسوفسکی، کارل لوویتس، جانّی واتیمو از جمله شرکت کنندگان دیگر بودند. بحث فوکو برای نخستین بار در کتاب زیر منتشر شد:

Nietzsche, *Cahiérs du Royaumont,* Paris, Les Édition du Minuit, 1964, pp. 183-92.

نوشته‌ی فوکو را از کتاب زیر ترجمه کرده‌ایم:

Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. 1, Paris, 1994, pp. 564-574.

و با برگردان انگلیسی که در کتاب زیر آمده است سنجیده‌ایم:

G. I. Ormiston and A. D. Schrift eds, *Transforming Hermeneutic Context*, State University of New York Press, 1990, pp. 59-69.

بحثی که در پی سخنرانی فوکو درگرفت به طور کامل ضبط نشده است. خلاصه‌ای از آن در صفحه‌های ۵۷۴ تا ۵۷۹ کتاب *Dits et écrits* آمده است که آن را نیز ترجمه کرده‌ایم.

وقتی برنامه‌ی این «میزگرد» به من پیشنهاد شد، به نظرم جالب اما حقیقتاً گیج کننده آمد. ترفندی به نظرم رسید: موضوع‌هایی درباره‌ی ***فنون تأویل*** در نوشته‌های مارکس، نیچه، و فروید.

درواقع، درپسِ این‌موضوع‌ها رؤیایی نهفته است: زمانی خواهد رسید که می‌توانیم یک مجموعه‌ی جامع یا دانشنامه‌ای از تمامیِ فنونِ تأویل که از زمان دستور زبان یونانی تاکنون شناخته‌ایم، فراهم آوریم. گمان می‌کنم که تا امروز تعداد کمی از فصول این مجموعه‌ی بزرگ نوشته شده باشد.

به نظر من، به عنوان مقدمه‌ای کلی بر این اندیشه‌ی تاریخِ فنونِ تأویل می‌توان گفت که زبان، دستِ‌کم زبان درفرهنگ‌های هندواروپایی، همواره به ظهور دو گونه تردید دامن زده است:

ـ نخست، این تردید که زبان دقیقاً همان چیزی را که می‌خواهد بگوید، نمی‌گوید. معنایی که درک می‌کنیم، یعنی معنایی که فوراً متجلی می‌شود، به راستی شاید معنایی کمینه است که معنایی دیگر را محافظت و مهار می‌کند و به رغم همه چیز انتقالش می‌دهد. این معنای دوم، معنایی نیرومندتر و در عین حال معنای ژرفِ آن است و همان است که یونانیان تمثیل [allegoria] و فرض [hyponoïa] می‌نامیدند.

ــ از سوی دیگر، زبان به تردیدی دیگر دامن می‌زند: این که به نحوی از شکلِ کلامی خود فراتر می‌رود. در جهان چیزهای بسیار دیگر نیز هستند که سخن می‌گویند، اما از جنس زبان نیستند. گویی طبیعت، دریا، آوای برگ‌ها، جانوران، چهره‌ها، سیماچه‌ها، شمشیرهای برهم کشیده، همه سخن می‌گویند. شاید زبانی در کار است که به نحوی غیرکلامی به بیان درمی‌آید. شاید بتوان با تسامح گفت که این همان چیزی است که یونانیان Semaïnon [نشانه] می‌خواندند.

این دو تردید، که پیش‌تر نزد یونانیان دیده می‌شد از میان نرفتند و هنوز هم معاصر ما هستند. چون ما دقیقاً از سده‌ی نوزدهم، بار دیگر باور کردیم که اَداهای خاموش، بیماری‌ها و تمام هیاهوی پیرامون‌مان به خوبی می‌توانند سخن بگویند. بیش از همیشه ما گوش به این زبانِ ممکن سپرده‌ایم و می‌کوشیم تا از فراسوی کلمات سخنی را بازیابیم که بنیادی‌تر است.

به گمان من هر فرهنگی ــ منظورم هر شکل فرهنگی در تمدن غربی است ــ نظام تأویلیِ خویش را و فنون، روش ها، و روال ویژه‌ی خود را دارد تا بپندارد که زبان غیر از آنچه می‌خواهد بگوید، می‌گوید و در جایی دیگر غیر از زبان، وجود دارد. بنابراین به نظر می‌رسد که می‌تواند اقدامی برای فراهم آوردن نظام یا، چنان که در سده‌ی هفدهم گفته می‌شد، جدولی از تمامی این نظام‌های تأویلی، صورت گیرد.

به نظر من، برای درک این نکته که سده‌ی نوزدهم کدام نظام تأویلی را پی‌ریزی کرده بود، و در نتیجه، ما امروز به کدام نظام تأویلی تعلق داریم، باید به چیزی قدیمی، آن گونه که مثلاً در سده‌ی شانزدهم می‌توانست وجود داشته باشد، اشاره کنیم. در آن روزگار، آن چیزی که به تأویل امکان ظهور می‌داد، یعنی هم چشم‌انداز آن را تعیین می‌کرد و هم واحد کمینه‌ای

را معیّن می‌ساخت که تأویل باید به آن می‌پرداخت، شباهت بود. آنجا که چیزها شبیه یکدیگر دانسته شوند، آنجا که شباهت وجود دارد، چیزی می‌خواهد گفته شود و می‌تواند رمزگشایی شود. ما نقش مهم شباهت و تمامی مفاهیمی را که همچون ماهواره‌هایی گرد آن می‌چرخند، در کیهان‌شناسی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی و فلسفه‌ی سده‌ی شانزدهم می‌شناسیم. راست این است که در نظر ما انسان‌های سده‌ی بیستم، تمامیِ این شبکه‌ی شباهت‌ها یکسر مغشوش و پیچیده است. درواقع این پیکره‌ی شباهت در سده‌ی شانزدهم کاملاً سامان یافته بود، و دستِ‌کم پنج مفهوم به دقت تعریف شده وجود داشت:

ـ تناسب (convenetia)، که همانا انطباق است (مثلاً انطباق روح با جسم، سلسه‌ی جانوری با سلسله‌ی گیاهی)،

ـ همدلی (sympatheïa) که این‌همانیِ اعراض در گوهرهای متمایز است،

ـ الگوبرداری (emulatio) که همان توازی شگفت‌انگیز ویژگی‌ها در اجسام یا در میان موجوداتِ متفاوت است، به طوری که ویژگی‌ها بازتاب یکدیگر در این یا آن گوهر هستند. (این چنین است که پورتا[1] توضیح می‌دهد که چهره‌ی آدمی، با هفت عنصری که در آن تمیز می‌دهد، الگوبرداری‌ای است از آسمان و هفت اخترش).

ـ امضا (signatura)، که در میان ویژگی‌های قابل رؤیت یک فرد، تصویری از ویژگی‌های نادیدنی و پنهان است.

ـ و سرانجام، analogia یا قیاس، که این‌همانیِ روابط میان دو یا چند گوهر متمایز است.

---

۱. جیان باتیستا دلا پورتا (۱۶۱۵-۱۵۳۵؟) فیلسوف طبیعی ایتالیایی و نویسنده‌ی Magia Naturalis. (م).

در آن روزگار، نظریه‌ی نشانه و فنون تأویل استوار بر تعریفی بسیار روشن از تمامی انواعِ ممکنِ شباهت بود. این دو، دو نوعِ واکنش کاملاً مجزا را بنیاد نهادند: congnitio که گذری جانبی بود از یک شباهت به شباهتی دیگر، و divinatio که دانشِ در ژرفنا بود و از شباهتی سطحی به شباهی ژرف‌تر می‌رسید. تمامی این شباهت‌ها سازگاری دنیایی را متجلی می‌کنند که آن شباهت‌ها را بنیاد نهاده است: این شباهت‌ها در تقابل با simulacrum یا شباهتِ ناروا قرار می‌گیرند، که بر اختلاف میان خدا و شیطان استوار بود.

اگر این فنون تأویل سده‌ی شانزدهم در نتیجه‌ی تکامل اندیشه‌ی غربی در سده‌های هفدهم و هجدهم به حالت تعلیق درآمدند، اگر نقادی بیکنی و نقد دکارتی از شباهت، به یقین نقش بزرگی در کنار گذاشتن شباهت ایفا کرد، سده‌ی نوزدهم، و به ویژه مارکس، نیچه و فروید، بار دیگر ما را در برابر یک امکان تازه برای تأویل کردن قرار دادند. آن‌ها بار دیگر امکانی برای هرمنوتیک به وجود آوردند.

نخستین مجلد ***سرمایه***[۲]، و متونی چون ***زایش تراژدی***[۳]، و ***تبارشناسی اخلاق***[۴] و ***تأویل رؤیاها***[5] ما را بار دیگر رویاروی این فنون تأویلی قرار

---

2. K. Marx, Le Capital, ***Critique de l'Économie Politique,*** livre 1, tra. J. Roy, revue par M Rubel, in: ***Oeuvres*** t. 1, Paris, Gallimard, coll "Biblioteque de la Pléiade", 1965, pp. 630-690.

3. F. Nietzsche, ***La naissance de la tragédie,*** tra. P. Lacoue-Labartha, in: ***Oervres Philosophiques complétes,*** Paris, Gallimard, t. i, 1997.pp. 23-156.

4. Nietzsche, ***La Généalogie de la morale*** , tra. I. Hilderbrand et J. Gratien, in: ***Oeuvres philosopiques complétes,*** Paris, Gallimard, t. 7, 1971. pp. 213-347

5. S. Freud ***L'interprétation des rêves,*** rta. D. Berger, Paris. P. U. F.. 1967.

می‌دهند. و تأثیرِ ضربه، و نوعِ زخمی که اندیشه‌ی غربی از این آثار برداشته، چه بسا از آن چیزی ناشی می‌شود که این آثار پیش چشمان ما آفریده‌اند، و خودِ مارکس آن را «هیروگلیف» خوانده است. این امر ما را در وضعیت دشواری قرار می‌دهد، زیرا این فنون به خود ما مربوط می‌شوند، چرا که ما تأویل‌گران به یاریِ این فنون به تأویل خودمان می‌پردازیم. در مقابل، به یاریِ همین فنون تأویل است که ما باید خود این تأویل‌گران یعنی فروید، نیچه و مارکس را تأویل کنیم، به طوری که ما همواره در بازیِ دائمی آینه‌های روبرو قرار می‌گیریم.

فروید جایی گفته است که در فرهنگ غرب سه جراحت عمیق بر «خودشیفتگی» وجود دارد: زخمی که کوپرنیک زد، جراحتی که داروین وقتی کشف کرد آدمی از تبار میمون است، موجب آن شد، و زخمی که خود فروید وقتی به نوبه‌ی خود کشف کرد که آگاهی استوار است بر ناخودآگاهی، بر آن وارد آورد.[۶] از خود می‌پرسیم که آیا نمی‌توان گفت که فروید، نیچه و مارکس با درگیر کردن ما در کار تأویل که همواره بر خود بازمی‌تابد، گرداگردِ ما و برای ما آینه‌هایی را قرار داده‌اند که مدام تصاویری را بر ما منعکس می‌کنند که زخم بهبودناپذیر شان خودشیفتگیِ امروز ما را رقم زده است؟ به هر رو، و در باره‌ی همین موضوع است که من می‌خواهم چند پیشنهاد را مطرح کنم. به نظر من چنین می‌رسد که مارکس، نیچه و فروید نشانه‌ها را در جهانِ غرب تکثیر نکرده‌اند؛ آن‌ها

---

۶. اشاره‌ای است به تحقیرهای سه گانه که از سوی نیکلاس کوپرنیک (تحقیر کیهان‌شناسانه»)، چارلز داروین (تحقیر زیست‌شناسانه») و زیگموند فروید (تحقیر روان‌کاوانه»)، بر خودشیفتگی انسان وارد آمد و فروید در کتاب زیر از آن یاد می‌کند:

S. Freud, ***Essais de psychanalyse appliqué,*** tra. M. Bonaparte and E. Marty, Paris, Gallimard, 1933.

معناهایی تازه به چیزهای که هیچ معنایی نداشته‌اند، نبخشیده‌اند. در واقع، آنان ماهیت نشانه را دگرگون کرده‌اند، و شیوه‌ای را که براساس آن نشانه می‌توانست تأویل شود، تغییر داده‌اند.

نخستین سؤالی که می‌خواهم مطرح کنم این است: آیا مارکس، فروید و نیچه فضای ارزیابی‌ای را که در آن نشانه‌ها می‌توانند نشانه باشند، عمیقاً تغییر نداده‌اند؟

در روزگار مورد اشاره من، یعنی در سده‌ی شانزدهم، نشانه‌ها به نحوی هماهنگ درفضایی قرار داشتند که خود در تمامی جهات هماهنگ بود. نشانه‌های زمین به آسمان و نیز به جهان زیرزمینی بازمی‌گشتند. این نشانه‌ها از انسان به جانور و از جانور به گیاه و بالعکس ارجاع می‌کردند. از سده‌ی نوزدهم واز فروید، مارکس ونیچه به این سو، نشانه‌ها طبق ساحتی که می‌توان آن را ژرفنانامید ـ به شرطی که منظور ما از آن، نه درون‌بودگی، بل برون‌بودگی باشد ـ در فضایی کاملاً متفاوت طبقه‌بندی شده‌اند.

من به طور خاص به جدل نیچه با ژرفنا می‌اندیشم که هرگز از آن بازنایستاد. درکار نیچه نقدی از ژرفنای آرمانی، ژرفنای آگاهی، وجود دارد که نیچه با این عنوان که برساخته‌ی فیلسوفان است مردودش می‌دانست. این ژرفنا جستجوی ناب و درونیِ حقیقت است. نیچه نشان می‌دهد که این فهم از ژرفنا تا چه حد دربردارنده‌ی تسلیم، تزویر و پنهان‌کاری است. چندان که تأویل‌گر وقتی نشانه‌ها را ارزیابی می‌کند تا به انتقادشان کشد، باید از راستای عمودی پایین برود و نشان دهد که این ژرفنای درون‌بودگی، در واقع، چیز دیگری است غیر از آنچه بیان می‌کند. ازاین رو ضروری است که تأویل‌گر خود پایین برود و چنان که نیچه می‌گوید «کاوش‌گر اعماق» باشد.

اما وقتی کسی تأویل می‌کند، در واقع فقط برای استوار داشتنِ

دوباره‌ی برون‌بودگیِ درخشان که پنهان و مدفون شده بود، از این محور عمودی پایین می‌رود. از این روست که گرچه تأویل‌گر باید همچون یک حفّار تا اعماق نفوذ کند، اما حرکت تأویل حرکتی رو به بالا است که مدام بالاتر می‌رود و امکان می‌دهد تا در هر چه بالاتر، ژرفنای زیر پایش به نحوی هرچه آشکارتر گسترده و باز شود. اینک ژرفنا همچون رازی که کاملاً به طور تصنعی بازسازی می‌شود، به همان صورت که پرواز عقاب، صعود از کوه، و تمامیِ عمودبودگی‌ای که در زرتشت این همه اهمیت دارد، در معنای محدود کلمه، واژگونگی ژرفنا، و آشکار شدنِ این نکته است که ژرفنا چیزی نیست مگر یک بازی و آژنگی در سطح. هر اندازه دنیا در پیش چشمان خیره‌ی ما ژرف‌تر می‌شود، در می‌یابیم که آنچه ژرفنای آدمی را رقم زده است بازی کودکانه‌ای بیش نبوده است.

از خود می‌پرسم که آیا این مکان‌مندی، این بازی نیچه با ژرفنا را نمی‌توان با بازی آشکارا متفاوت مارکس با گفته‌های کلیشه‌ای مقایسه کرد؟ نزد مارکس مفهومِ «گفته‌های کلیشه‌ای» اهمیت زیادی دارد. در آغاز *سرمایه*، مارکس شرح می‌دهد که چگونه برخلاف پرسئوس، او باید در مه یکسر غرق شود تا بتواند نشان دهد که در واقع نه غول‌هایی در میان‌اند و نه معماهایی ژرف. زیرا همه‌ی ژرفای موجود در مفهومی که بورژوازی از پول، سرمایه، ارزش و غیره می‌سازد، گفته‌هایی کلیشه‌ای بیش نیستند.

البته ضروری است که از فضاهای تأویلی‌ای یاد کنیم که فروید، نه فقط در مکان‌شناسیِ مشهورِ آگاهی و ناخودآگاهی، بل همچنین در قاعده‌هایی که برای تأملِ روان‌کاوانه وضع کرد و در رمزگشاییِ روانکاو از آنچه در جریان «زنجیره‌ی» گفتاری بیان می‌شود، به وسیله‌ی تحلیل‌گر، به وجود

آورد. باید مکان‌مندی‌ای را که به هر حال بسیار مادی است به یاد آوریم، که فروید برایش اهمیتی چنان عظیم قائل بود؛ مکان‌مندی‌ای که بیمار را در برابر نگاه هشیار روانکاو قرار می‌دهد.

موضوع دومی که مایلم برای شما مطرح کنم و کمی به مورد نخست وابسته است، بیان نکته‌ای بر مبنای آراء این سه تن است که بر اساس آن تأویل، در نهایت، به کاری پایان‌ناپذیر تبدیل شده است.

در حقیقت، در همان سده‌ی شانزدهم وضع این‌گونه بود، اما نشانه‌ها به این دلیل ساده که شباهت فقط می‌توانست به صورت محدود وجود داشته باشد، به یکدیگر ارجاع می‌کردند. از سده‌ی نوزدهم به این سو، نشانه‌ها در شبکه‌ای پایان‌ناپذیر و نامحدود قرار گرفتند؛ نه به این دلیل که این نشانه‌ها مبتنی بر شباهتی بی‌مرز هستند، بل به این دلیل که دیگر گشادگی و شکافی پرناشدنی وجود دارد.

به گمان من، ناتمامیِ تأویل، و این حقیقت که هر تأویلی همواره پاره پاره است، و در آغاز در خویش معلق است، به نحوی مشابه و به شکل انکار آغازگاه، در آثار مارکس، نیچه و فروید دیده می‌شود: انکار «رابینسون بازی» به قول مارکس[۷]، تمایز بسیار مهم میان آغاز و سرچشمه در آثار نیچه، و ویژگیِ همواره ناتمامِ روشِ بازگشتی و تحلیلی نزد فروید. به ویژه در آثار نیچه و فروید، و تا حدّ کمتری در آثار مارکس می‌بینیم که این تجربه برجسته می‌شود، تجربه‌ای که به گمان من برای هرمنوتیک

۷. اشاره است به نقد مارکس به «اقتصاد دانان بورژوا» که کار خود را از انسان تک (مانند رابینسون کروزوی سویفت) آغاز می‌کردند، با یادی از جمله‌ی مشهورش: «حالا که اقتصاد سیاسی این همه رابینسون بازی (Les robinsonades) را دوست دارد...» در: *Marx. op. cit, vol. 1,p.610*. (م).

مدرن بسیار مهم است. نزد هم اینان است که هر چه در تأویل پیش‌تر می‌رویم، در عین حال به منطقه‌ای کاملاً خطرناک نزدیک می‌شویم، منطقه‌ای که در آن نه تنها تأویل نقطه‌ی بازگشت خود را می‌یابد، بل خود به عنوان تأویل رفته رفته محو می‌شود و احتمالاً محوِ تأویل‌گر را نیز به دنبال می‌آورد. وجود که همواره به نقطه‌ی مطلقِ تأویل نزدیک است، می‌تواند در همان حال نقطه‌ی گسست تأویل نیز باشد.

به خوبی می‌دانیم که نزد فروید، کشف منشِ به لحاظ ساختاری گشوده‌ی تأویل، چقدر تدریجی صورت گرفته است. در آغاز، این کشف به نحوی بسیار تلویحی و پنهانی در کتاب *تأویل رؤیاها* صورت گرفته است، یعنی در آنجا که فروید رؤیاهای خود را تحلیل می‌کند و از دلایل پنهان‌کاری یا سرپوشیِ یک راز شخصی سخن می‌گوید تا کارش را دچار وقفه کند.

در «روانکاوی دورا» مشاهده می‌کنیم که این فکر پدیدار می‌شود که تأویل باید متوقف شود و به دلیل چیزی که چند سال بعد «انتقال» خوانده شد، نمی‌تواند تا آخرِ کار پیش رود. آن گاه از رهگذر مطالعه‌ی کامل انتقال، پایان‌ناپذیری تحلیل، در ویژگیِ بی‌پایان و به طور بی‌پایان دشوارِ رابطه‌ی فردِ روانکاوی‌شده و روانکاو ثابت می‌شود. رابطه‌ای که آشکارا جزء شکل‌دهنده‌ی روان‌کاوی است، و فضایی را می‌گشاید که در آن تأویل بی‌انقطاع عمل می‌کند، بدون آن که هیچ گاه به پایان برسد.

در آثار نیچه نیز آشکار است که تأویل همواره ناتمام است. فلسفه برای او چیست، مگر گونه‌ای فقه‌اللغه‌ی همواره معلق، فقه اللغه‌ای بی‌پایان که مدام پیش می‌رود و هیچ گاه نمی‌تواند کاملاً ثبات یابد؟ چرا؟ زیرا چنان که نیچه در *فراسوی نیک و بد* گفته است «شاید این خصلت بنیادی هستی باشد که اگر کسی به معرفت کامل در مورد آن دست یابد، به

نابودی می‌رسد».[۸] و با این همه، او در *اینک انسان*[۹] و نیز در پاییز ۱۸۸۸ در تورینو، نشان داد که تا چه حد به این هستی مطلق که خود بخشی است از بنیادِ هستی، نزدیک است.

اگر در نامه‌های فروید به دغدغه‌ی همیشگی وی پس از کشف روان‌کاوی توجه کنیم، می‌توانیم از خود بپرسیم که آیا تجربه‌ی فروید در نهایت، شباهت زیادی به تجربه‌ی نیچه ندارد؟ آنچه در نقطه‌ی گسست تأویل، در محل تلاقی تأویل با نقطه‌ای که آن را ناممکن می‌کند، مورد سؤال است می‌تواند چیزی مانند تجربه‌ی جنون باشد، تجربه‌ای که نیچه علیه آن می‌جنگید، و باز سخت شیفته‌اش بود؛ تجربه‌ای که فروید، تمام عمرش، البته نه بدون تشویش با آن مبارزه کرده بود. این تجربه‌ی جنون می‌تواند مجازات حرکت تأویل باشد که به سوی بی‌پایانیِ مرکزِ خود پیش می‌رود، انعطاف‌ناپذیر می‌شود، و زوال می‌یابد.

به گمان من، این نقصانِ بنیادینِ تأویل به دو اصل بنیانیِ دیگر وابسته است و با آن دو اصلِ اول که پیش‌تر از آن‌ها یاد کردم، اصول هرمنوتیک مدرن را تشکیل می‌دهد. نخست این‌که: اگر تأویل هرگز نمی‌تواند به پایان برسد، صرفاً به این دلیل است که چیزی برای تأویل وجود ندارد. هیچ چیزی وجود ندارد که صرفاً برای تأویل ساخته شده‌باشد، زیرا در نهایت، همه چیز تأویل است. هر نشانه، فی‌نفسه، آن چیزی نیست که خود را در معرض تأویل قرار می‌دهد، بل در حکمِ تأویلِ نشانه‌های دیگر است.

---

۸. فوکو به قطعه‌ی ۳۹ متن آلمانی ارجاع داده است. بنگرید به: ف. نیچه، *فراسوی نیک و بد*، برگردان د. آشوری، تهران، ۱۳۷۳، ص ۹. (م).

9. F. Nietzsche, ***Ecce homo***, tra. J. C. Hémery, in: ***Oeuvres philosophiques complètes***, t. 8. Paris. 1974.

هیچ *تأویلی* وجود ندارد که خود تأویل نشود، و *موردی برای تأویل* نباشد.از این رو در تأویل، یک رابطه‌ی مبتنی بر خشونت و نیز یک رابطه‌ی مبتنی بر توضیح برقرار می‌شود. در واقع، تأویل روشنگرِ موضوعِ تأویل، موضوعی که به گونه‌ای منفعل خود را به آن سپرده باشد، نیست. هر تأویل فقط می‌تواند به گونه‌ای خشن از یک تأویلِ موجود این را بفهمد که باید واژگون گردد، زیر و رو شود، و به ضرب چکش فرو بپاشد.

این را در کارهای مارکس نیز دیده‌ایم، که تاریخ مناسباتِ تولید را تأویل نمی‌کند، بل رابطه‌ای را تأویل می‌کند که چون خود را همچون طبیعت به نمایش می‌گذارد، پیشاپیش همچون یک تأویل عرضه می‌شود. به همین شکل، فروید هم نشانه‌ها را تأویل نمی‌کند، بل تأویل‌ها را تأویل می‌کند. در واقع، فروید چه چیزی را در علائم کشف کرد؟ او چنان که گفته می‌شود، «ضربه‌های روحی» را کشف نکرد، بل بر *خیالات*، با دلهره‌های همراهشان، پرتو افکند. یعنی فروید هسته‌ای را شناخت که خود، در هستی ویژه‌ی خود، یک تأویل است. مثلاً بی‌اشتهایی نمی‌تواند مانند دال که به مدلول بازمی‌گردد، به زمان از شیرگرفتن بازگردد، ولی بی‌اشتهایی همچون یک نشانه، به مثابه‌ی علامتی برای تأویل کردن، می‌تواند به خیالاتی در مورد سینه‌ی دروغین مادر بازگردد؛ که این خود یک تأویل است و به طور فی نفسه پیکره‌ای ناطق و گویاست. از این رو فروید ناگزیر نبود تا غیر از آنچه در زبان بیمارانش به عنوان علامت در اختیار او قرار می‌گرفت، چیزی را تأویل کند. تأویلِ او تأویلِ یک تأویل، در چارچوبی که این تأویل در آن داده شده است، بود. مشهور است که فروید مفهوم «ابرمن» را روزی ابداع کرد که بیماری به او گفت: «من سگی را روی خودم حس می‌کنم».

درست به همین شکل، نیچه تأویل‌هایی را تأویل می‌کرد که خودِ آن‌ها

پیش‌تر یکدیگر را تأویل کرده بودند. از نظر نیچه مدلول اصیلی وجود ندارد. واژه‌ها خود چیزی جز تأویل نیستند. واژه‌ها در طول تاریخِ خود، پیش از آن که نشانه باشند، تأویل می‌کنند و در نهایت فقط به این دلیل دلالت‌گرند که چیزی نیستند مگر تأویل‌هایی بنیادین. شاهد این امر ریشه‌شناسی مشهورِ واژه‌ی یونانیِ agathos است.[۱۰] این همان چیزی است که نیچه، وقتی اعلام می‌کند که واژگان را همواره طبقات بالا ابداع کرده‌اند، در نظر دارد: واژه‌ها یک مدلول را بیان نمی‌کنند، بل یک تأویل را تحمیل می‌کنند. درنتیجه این که ما به کارِ تأویل رو می‌آوریم، به این دلیل نیست که نشانه‌های اولیه و معمایی وجود دارند، بل به این دلیل است که تأویل‌ها وجود دارند، و در زیرِ هر آنچه سخن می‌گوید همواره شالوده‌ی عظیمِ تأویل‌های خشن وجود دارد. به همین دلیل است که نشانه‌ها وجود دارند، نشانه‌هایی که تاویلِ تأویل‌های خود را به ما تجویز می‌کنند، نشانه‌هایی که موردِ معکوسِ خود را چون نشانه به ما تجویز می‌کنند. در این معنا، می‌شود گفت که Allegoria و Hypinoïa چیزهایی هستند که در بنیادِ زبان و پیش از آن وجود دارند، و نه چیزهایی که بعدها به زیر واژه‌ها افتاده باشد تا آن‌ها را جابجا کنند و بلرزانند. چیزهایی هستند که به واژه‌ها زندگی بخشیده‌اند و موجب شده‌اند تا به طرز بی‌سابقه‌ای بدرخشند. از این روست که در آثار نیچه، تأویل‌گر همان حقیقت‌گو و همان موجود حقیقی است، نه به این دلیل که بر یک حقیقت خواب‌آلوده چیره می‌شود تا آن را بیان نماید، بل به این دلیل که او تأویلی را عرضه می‌کند که تمام حقیقت قصد پنهان کردن آن را دارد. شاید این اولویتِ تأویل برنشانه، مهم‌ترین وتعیین‌کننده‌ترین نکته درهرمنوتیک مدرن باشد.

---

10. *La Généalogie de la morale*, op. cit., 1 er dissertation, frag. 4 et 5.

این اندیشه که تأویل مقدم بر نشانه است، متضمن این نکته است که نشانه نمی‌تواند چیزی ساده و خیرخواه باشد. این برخلافِ اندیشه‌ی سده‌ی شانزدهمی بود که بنا بر آن کثرتِ نشانه‌ها و این حقیقت که چیزها همانند یکدیگرند، به سادگی لطف خداوند را اثبات می‌کرد و فقط به واسطه‌ی پرده‌ای شفاف بود که نشانه از مدلول جدا می‌شد. برعکس، از سده‌ی نوزدهم به این سو، و با آثار فروید، مارکس و نیچه، به گمان من، نشانه بدل به چیزی بدخواه شد. منظورم این است که در نشانه شیوه‌ی مبهم و دوپهلوی بدخواهی و خباثت وجود دارد. البته تا هنگامی چنین است که نشانه تأویلی باشد که به عنوان تأویل نمایان نمی‌شود. نشانه‌ها تأویل‌هایی هستند که می‌کوشند خود را توجیه کنند، و نه بالعکس.

پول آن گونه که در *نقد اقتصاد سیاسی* و به ویژه در نخستین مجلد ***سرمایه*** تعریف شده است چنین نقشی دارد.[11] نزد فروید نیز علائم چنین نقشی دارند. در نوشته‌های نیچه، واژه‌ها، عدالت، طبقه‌بندیِ دوگانه‌ی نیک و بد، و در نتیجه نشانه‌ها سیماچه هستند. با کسب این نقش تازه‌ی پنهان‌کاریِ تأویل، نشانه هستیِ ساده‌ی خود به عنوان دال را که از عصر رنسانس با خود داشت، از کف داد. لایه‌ی ضخیم این هستی گشوده شد، و تمامی مفاهیم منفی‌ای که تا آن زمان نسبت به نظریه‌ی نشانه بیگانه بودند، به سوی این گشودگی هجوم بردند. این نظریه جز لحظه‌ی شفاف و به زحمت منفیِ پرده چیزی نمی‌شناخت. اکنون، بازیِ مفاهیمِ منفی، تضادها، تقابل‌ها، و در یک کلام مجموعه‌ی بازیِ نیروهای واکنشی‌ای که

---

11. K. Marx, ***Critique de l'Économie Politique,*** tra. M. rubel et L. Évard. 1er section. in: ***Oeuvres***, t. 1, pp. 317-452

دلوز چنان عالی در کتابش درباره‌ی نیچه[۱۲] تحلیل‌شان کرده است، می‌توانند در درون نشانه شکل گیرند.

اگر قرار باشد که عبارت «دیالکتیک را بر روی پای خود قرار دادن» معنایی داشته‌باشد، آیانباید بازی‌نفی که دیالکتیک بادادن معنایی مثبت به آن، نهایتاً به آن پایان داده است، دوباره در درون نشانه و در این فضای باز وبی‌پایان وگشوده، در این فضای فاقد محتوای واقعی یا توافق، قرارگیرد؟

سرانجام، واپسین مشخصه‌ی هرمنوتیک: تأویل ناگزیر است که خود را تا بی‌نهایت تأویل کند و همواره خود را تصحیح کند. از این، دو نتیجه‌ی مهم به دست می آید: نخست این که تأویل از این پس همواره تأویلِ «به وسیله‌ی چه کسی؟» خواهد بود. کسی آنچه راکه در مدلول وجود دارد تأویل نمی‌کند، بل در نهایت این را تأویل می‌کند که چه کسی تأویل را مطرح کرده است. اصل و اساس تأویل چیزی جز تأویل‌گر نیست، و این شاید همان معنایی باشد که نیچه به واژه‌ی «روان‌شناسی» بخشیده بود.[۱۳] نتیجه‌ی دوم این است که تأویل همواره ناچار است خود را تأویل کند و نمی‌تواند از این بازگشت به خود بازبماند. بر خلاف روزگار نشانه ها، که روزگار دیرکرد پرداخت‌هاست، و برخلاف روزگار دیالکتیک که به رغم همه چیز، خطی بود، ما روزگار تأویل را داریم که روزگاری مدور است. این روزگار ناچار است که از جایی که پیش‌تر، از آن گذشته، باز بگذرد، و این درکل باعث می‌شودکه یگانه خطراما بزرگ‌ترین خطری که تأویل واقعاً

---

12. G. Deleuze, ***Nietzsche et la philosophie***, Paris, 1962, p. 3-7.

۱۳. راهنماییِ مترجم متن انگلیسی در این مورد چنین است که به تعریف «روان‌شناسی» همچون «شکل‌شناسی و نظریه‌ی رشد خواست قدرت» در قطعه‌ی ۲۳ ***فراسوی نیک و بد*** توجه کنیم. در این مورد بنگرید به برگردان فارسی صص ۵۵-۵۶. (م).

با آن روبروست نشانه‌ها باشند، که خود به نحو تناقض‌آمیزی موجبات رفع خطر را نیز فراهم می‌کنند. مرگِ تأویل، به معنای باور به این نکته است که نشانه‌هایی وجود دارند، نشانه‌هایی که به نحوی اساسی، اصیل وواقعی همچون مشخصه‌هایی منسجم متناسب و نظام‌مند موجودیت دارند.

برعکس، زندگیِ تأویل باور به این است که چیزی وجود ندارد مگر تأویل. به نظر من باید چیزی را که بسیاری از هم روزگاران‌مان از یادش برده‌اند، به خوبی بفهمیم؛ و آن این که هرمنوتیک و نشانه‌شناسی دو دشمن تشنه به خون یکدیگرند. آن بینشِ هرمنوتیکی که با نشانه‌شناسی همراه می‌شود، به وجودِ مطلقِ نشانه‌ها باور می‌آورد: خشونت، ناکاملی، و بی‌پایانیِ تأویل را کنار می‌گذارد تا حکومتِ وحشتِ علائم را برقرار کند و زبان را مورد سوءظن قرار دهد. اینجا مارکسیسم پس از مارکس را باز می‌یابیم. در مقابل، آن هرمنوتیکی که به گرد خویش می‌پیچد وارد حوزه‌ی زبان‌هایی می‌شود که مدام با خود درگیر می‌شوند، و این حوزه‌ی مشترکِ جنون و زبان ناب است. در همین جاست که با نیچه ملاقات می‌کنیم.

بحث

بوئم: شما به خوبی نشان دادید که از نظر نیچه تأویل هرگز متوقف نمی‌شود، و سازنده‌ی بافت حتی خود واقعیت است.مهم‌تر این که، از نظر نیچه تأویلِ جهان و تغییر آن دو چیز متفاوت نیستند. ولی آیا برای مارکس هم این چنین است؟ او در متنی مشهور، تغییر دنیا و تأویل دنیا را در تقابل با هم قرار داده است.

فوکو: من منتظر بودم که این گفته‌ی مارکس در مخالفت با گفته‌هایم

مطرح شود. به هر حال، اگر شما به اقتصاد سیاسی توجه کنید، می‌بینید که مارکس همواره آن را همچون یک شیوه‌ی تأویل مطرح می‌کرد. متنی درباره‌ی تأویل، به فلسفه و هدف فلسفه مربوط می‌شود. اما اقتصاد سیاسی ــ چنان که مورد نظر مارکس بود ــ آیا نمی‌تواند گونه‌ای تأویل را بیافریند که مردود اعلام نشود، چرا که تغییر جهان را مورد توجه قرار می‌دهد و به نحوی آن را درونی می‌کند؟

بوئم: پرسش دیگر این که آیا از نظر مارکس، نیچه و فروید، نکته‌ی اساسی، اندیشه‌ی رازآمیز کردنِ آگاهی نیست؟ آیا این فکر تازه‌ای نیست که پیش از سده‌ی نوزدهم وجود نداشت و سرچشمه‌اش به آثار هگل باز می‌گردد؟

فوکو: شاید چندان شجاعانه نباشد که خاطر نشان کنم که این مسئله دقیقاً چیزی نیست که من می‌خواستم مطرح کنم. من می‌خواستم تأویل را چنان که هست بررسی کنم. چرا ما دست به تأویل می‌زنیم؟ آیا این کار هم تحت تأثیر هگل انجام می‌شود؟

یک نکته قطعی است، و آن این که اهمیت نشانه و به هر حال دگرگونی در اهمیت و اعتباری که برای نشانه قائل می‌شوند محصول اواخر سده‌ی هجدهم و یا اوائل سده‌ی نوزدهم است. دلایل آن هم بسیار متنوع است. مثلاً کشف فقه‌اللغه در معنای کلاسیک آن، سامان دادن به شبکه‌ی زبان‌های هندواروپایی، این حقیقت که روش‌های طبقه‌بندی کردن، بهره‌دهی خود را از دست داده بودند، این همه، احتمالاً جهانِ فرهنگیِ نشانه‌های ما را کاملاً از نو سازمان داد. مواردی چون فلسفه‌ی طبیعت، در گسترده‌ترین معنای آن، نه فقط در آثار هگل، بل در نوشته‌های تمامیِ معاصرانِ آلمانیِ او، احتمالاً دلیلی بر این تغییر در نظام نشانه هاست که در آن لحظه‌ی تاریخی در فرهنگ روی داده بود.

در مورد این مسائلی که ما مطرح می‌کنیم، من احساس می‌کنم عملاً بسیار ثمربخش‌تر خواهد بود که در اندیشه‌ی رازآمیزیِ آگاهی، درون‌مایه‌ای را ببینیم که از تغییر نظام بنیادین نشانه‌ها حاصل شده است، تا این که در آن سرچشمه‌ی اندیشه‌ی تأویلی را جستجو کنیم.

توب: آیا تحلیل آقای فوکو ناقص نیست؟ ایشان هیچ به فنون تفسیر دینی که نقشی تعیین کننده داشته‌اند، توجه نکرده‌اند. ایشان بیان تاریخیِ حقیقی را دنبال نکرده‌اند. به رغم آنچه اکنون آقای فوکو گفته‌اند، به نظر من تأویل در سده‌ی نوزدهم با هگل آغاز شده است.

فوکو: من اینجا از تأویل‌های دینی که البته اهمیتی بسیار داشته است، سخن نگفته‌ام. زیرا در تاریخِ بسیار کوتاهی که ترسیم کرده‌ام، در جانب نشانه‌ها قرار گرفته‌ام و نه در جانب معناها. گسست سده‌ی نوزدهم را می‌توان با نام هگل پیوند زد. ولی در تاریخ نشانه‌ها، در بزرگ‌ترین گستره‌ی آن‌ها، کشف زبان‌های هندواروپایی، ناپدید شدنِ دستور زبان همگانی، جایگزین شدنِ مفهوم ارگانیسم با مفهوم ویژگی، شأن‌شان ازفلسفه‌ی هگل کم‌تر نیست. نباید تاریخ فلسفه را با باستان‌شناسیِ اندیشه یکی گرفت.

جانّی واتیمو: اگر من حرف شما را درست فهمیده باشم، مارکس را باید در ردیف اندیشمندانی چون نیچه قرار داد که بی‌پایانیِ تأویل را کشف کرده‌اند. من در مورد نیچه کاملاً با شما هم نظرم، ولی در مورد مارکس آیا ضرورتاً یک نقطه‌ی آغاز وجود ندارد؟ منظور از زیربنا اگر چیزی نیست که باید به عنوان پایه در نظر گرفته شود، پس چیست؟

فوکو: من اندیشه‌ام را در مورد مارکس هرگز بسط نداده‌ام، حتی می‌ترسم که نتوانم آن را توجیه کنم. ولی به عنوان مثال هجدهم برومر را در

نظر بگیرید.[۱۴] مارکس هرگز تأویل خود را همچون تأویل نهایی مطرح نمی‌کند. او به خوبی می‌داند، و این را هم می‌گوید، که ما می‌توانیم در سطحی ژرف‌تر و یا در سطحی عام‌تر دست به تأویل بزنیم، و توضیحی هم وجود ندارد که کار را تمام کند.

ژان وال: هر چند که میان مارکس و نیچه و فروید شباهت‌هایی وجود دارد،اما من‌گمان می‌کنم‌که میان مارکس ونیچه، ومیان نیچه وفروید جنگی برپاست. اگر حق با مارکس باشد، نیچه را باید چون پدیده‌ای متعلق به بورژوازیِ آن دوره بشناسیم. اگر حق با فروید باشد باید ناخودآگاهِ نیچه را بشناسیم. این است که من نوعی جنگ میان نیچه و دو نفرِ دیگر می‌بینم.

آیا این حقیقت ندارد که دچار اشباعِ تأویل شده‌ایم؟ ما به «بیماریِ تأویل» دچار آمده‌ایم. بی‌شک، باید همواره تأویل کرد. ولی آیا چیزی هم برای تأویل باقی مانده است؟ من حتی می‌پرسم: چه کسی تأویل می‌کند؟ بالاخره این که ما سردرگم شده‌ایم، ولی به دست چه کسی؟ یک فریبکار در میان است، ولی او چه کسی است؟ همواره مجموعه‌ی متکثری از تأویل‌ها وجود دارد: مارکس، فروید، نیچه، و همین طور گوبینو، و دیگران. مارکسیسم، روانکاوی، تأویل‌های نژادی و...

فوکو: به گمانِ من، مسئله‌ی تکثرِ تأویل‌ها، به واسطه‌ی خودِ تعریفِ تأویل که تا بی‌نهایت انجام می‌گیرد، و بدون آن که آغازگاه مطلقی وجود داشته باشد که تأویل بر پایه‌ی آن داوری شود و چارچوب‌هایش مشخص

---

14. K. Marx, ***Der aschtzebnte Brumaire des Louis Bonaparte,*** in ***Die Revolution,*** éd. J. Weydemeyer, New York, 1852. (Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte, Paris, 1962.

[این کتاب توسط باقر پرهام تحت عنوان ***هیجدهم برومر لوئی بناپارت*** ترجمه شده و هم‌اکنون زیر چاپ است. ــ م].

شوند، به‌گونه‌ای ساختاری امکان‌پذیراست. به همین ترتیب هرتأویل‌گری باید این حقیقت را بداند که ما در همان زمانی که دست به تأویل می‌زنیم خودمان نیز تأویل می‌شویم. این فراوانی تأویل ها، البته، ویژگی‌ای است که امروزه عمیقاً فرهنگ غرب را توصیف می‌کند.

ژان وال: اما، باز آدم‌های زیادی هستند که تأویل‌گر نیستند.

فوکو: در آن صورت، آن‌ها تکرار می‌کنند، خودِ زبان را تکرار می‌کنند.

وال: چرا؟ چرا این را بگوییم؟ طبیعی است که می‌توانیم آثار کلودل را با روش‌های‌گوناگون تأویل‌کنیم: به روش مارکسیستی، به روش فرویدی و غیره، اما این آثار، آثار کلودل است. در مورد آثار نیچه سخت است که این را بگوییم ــ آثار نیچه تأویل‌های مارکسیستی و فرویدی را برنمی‌تابند.

فوکو: خیر، من نمی‌گویم که برنمی‌تابند. در فنون تأویلِ نیچه چیزی وجود دارد که از بنیان متفاوت است و باعث می‌شود که نتوان آن را در مجموعه‌هایی که از سویی کمونیست‌ها، و از دیگر سو روان‌کاوان آن‌ها را عرضه می‌کنند، گنجاند. نیچه‌باوران در مورد آنچه که تأویل می‌کنند...

برونی: من می‌خواستم از شما بپرسم که آیا شما فکر نمی‌کنید که توازیِ میان نیچه، فروید و مارکس می‌تواند به این ترتیب باشد که نیچه، درتأویل‌هایش درجستجوی تحلیلِ «احساس‌های‌نیک» است و می‌خواهد آنچه را در واقع این احساسات پنهان می‌کنند، نمایان کند (در *تبارشناسی اخلاق* چنین است). فروید در روان‌کاوی، می‌خواهد محتوای پنهان را آشکار کند. در اینجا هم، تأویل برای احساس‌های نیک مصیبت‌بار است. سرانجام مارکس به آگاهیِ نیکِ بورژوازی حمله می‌کند، و آنچه را در ژرفا نهفته است، نشان می‌دهد. بدین‌سان، هر سه تأویل زیر تأثیر این اندیشه هستند که نشانه‌هایی وجود دارند که باید ترجمه شوند، و باید دلالت

آن‌ها را فهمید، حتی اگر این ترجمه کار ساده‌ای نباشد، و چه بسا مرحله به مرحله صورت گیرد و احتمالاً تا بی‌نهایت نیز ادامه یابد.

ولی، به نظر من گونه‌ی دیگری از تأویل در روان‌شناسی وجود دارد، که یکسر با این همه متفاوت است، و ما را به سده‌ی شانزدهم که شما بدان اشاره کردید باز می‌گرداند، و آن تأویلِ یونگ است، تأویلی که با تأویل فرویدی مخالف است و آن را مسکن می‌داند و نه معالجه. یونگ نماد را که خود سخن می‌گوید در برابرِ نشانه که باید به محتوای پنهان خویش ترجمه شود، قرار می‌دهد. هر چند که من هم اکنون گفتم که نیچه به نظر من در کنار فروید و مارکس ایستاده است، ولی در واقع فکر می‌کنم که نیچه می‌تواند به یونگ نزدیک شود. از نظر نیچه، همچنان که از نظر یونگ، میان «من» و «خود»، میانِ خِرَد کوچک و خِرَد بزرگ تضادی وجود دارد. نیچه یک تأویل‌کننده‌ی به حد افراط تند و تیز و حتی خشن است، ولی توجه خاصی به گوش سپردن به «خِرَد بزرگ» دارد، که همین او را به یونگ نزدیک می‌کند.

فوکو: بی‌شک حق با شماست.

رامو: من مایلم به این نکته بازگردم که چرا شما از نقش تفسیر دینی سخن نگفته‌اید؟ به نظر من، ما نمی‌توانیم اهمیت حتی تاریخ ترجمه‌ها را منکر شویم: به این دلیل که در نهایت، هر مترجمِ کتاب مقدس می پندارد که معنای مورد نظرِ خداوند را بیان می‌کند، و نتیجتاً، به این دلیل که باید آگاهی بی‌پایانی را در آن قرار داد. نکته‌ی آخر این که ترجمه‌ها در طول زمان تکامل می‌یابند، و در جریان این تکامل چیزی روشن می‌شود. این مسئله‌ای است بسیار پیچیده...

همچنین، پیش از این که پای صحبت شما بنشینم، درباره‌ی روابطِ میان نیچه و فروید می‌اندیشیدم. اگر به فهرست کامل آثار فروید توجه کنید، و

نگاهی هم به کتاب ارنست جونز بیندازید چیز کمی پیدا خواهید کرد. ناگهان به خود گفتم: مسئله کاملاً برعکس است، چرا فروید دربارهٔ نیچه هیچ چیز نگفته است؟

پس، اینجا، دو مسئله وجود دارد. یکی این که به گمانم در سال ۱۹۰۸ بود که شاگردان فروید، یعنی رانکه و آدلر، موضوع یکی ازگردهم‌آیی‌های کوچک‌شان را شباهت یا قیاس میان آراءِ نیچه (به ویژه در ***تبارشناسی اخلاق***) و آراءِ فروید قرار دادند. فروید با ملاحظه‌ی تمام، کاری با آن‌ها نداشت و گویا چیزی در این حدود گفت: نیچه حرف‌های زیادی را در آنِ واحد می‌زند.

نکته‌ی دیگر این است که از حدود سال ۱۹۱۰ فروید با لوسالومه آشنا شد، و احتمالاً طراحی اولیه‌ای از لوسالومه تهیه کرده بود یا تحلیلی آموزشی از او به دست داده بود.[۱۵] در نتیجه، احتمالاً از راه لوسالومه گونه‌ای رابطه‌ی پزشکی میان فروید و نیچه وجود داشت. در نتیجه او نمی‌توانسته چیزی از آن بگوید. تنها چیزی که قطعی است این است که هر چیزی که لوسالومه پس از آن تاریخ منتشر کرد، در نهایت بخشی از تحلیل بی‌پایان اوست و باید آن را از این منظر بخوانیم. پس از آن، کتاب فروید، ***موسی و یکتاپرستی*** را می‌بینیم که در آن گونه‌ای مکالمه میان فروید و نیچه‌ی ***تبارشناسی اخلاق*** وجود دارد. می‌بینید که من مسئله‌ها را مطرح کرده ام، آیا شما چیزی بیشتر از این می‌دانید؟

فوکو: خیر، من جداً چیز بیشتری در این باره نمی‌دانم. من هم از

---

۱۵. اشاره است به مکاتبات میان فروید و لوسالومه که حدود بیست و پنج سال ادامه یافت. بنگرید به:

Lou Andreas-Salomé. ***Correspondance avec Sigmund Freud,*** Tra.L. Lumel, Paris, 1970.

سکوت عجیب فروید درباره‌ی نیچه، جدا از یکی دو جمله، حتی در نامه‌هایش، شگفت زده‌ام. این مسئله‌ی بسیار مبهمی است. توضیح از رهگذر تحلیل لوسالومه، این واقعیت که او نمی‌توانسته بیشتر از این درباره‌ی آن حرف بزند...

خانم رامو: شاید نمی‌خواسته که بیشتر از این درباره‌ی آن چیزی بگوید...

دمون‌بین: درباره‌ی نیچه، شما گفتید که تجربه‌ی جنون نزدیک‌ترین نقطه به آگاهی از مطلق بود. می‌خواستم بپرسم که از نظر شما نیچه تا چه حدّ تجربه‌ای از جنون داشت؟ البته شاید اگر وقت کافی می‌داشتید، بسیار جالب می‌بود که این مسئله را در مورد اندیشمندان بزرگ دیگر نیز مطرح می‌کردید، خواه در مورد شاعران و نویسندگانی چون هلدرلین، نروال یا موپاسان، و خواه درباره‌ی موسیقی‌دانانی چون شومان، هانری دوپارک یا موریس راول. اما در همان بحث نیچه باقی بمانیم. آیا من حرف شما را درست فهمیده‌ام؟ شما خیلی خوب از این تجربه‌ی جنون حرف زدید. آیا درست است که این همان چیزی است که می‌خواستید بگویید؟

فوکو: بله.

دمون‌بین: شما نخواستید بگویید «آگاهی» یا «پیش‌دانش» یا پیش احساس جنون؟ آیا شما راستی باور دارید که می‌توان... که اندیشمندان بزرگی چون نیچه می‌توانند «تجربه‌ای از جنون» داشته باشند؟

فوکو: من می‌گویم: بله. بله.

دمون‌بین: من معنی آن را نمی‌فهمم، چون من اندیشمند بزرگی نیستم.

فوکو: من که چنین حرفی نزدم.

کلکل: سؤال من خیلی کوتاه و مربوط است به اعماق، به آن چه شما «فنون تأویل» نامیدید، و در آن ظاهراً، نمی‌خواهم بگویم یک جایگزین، بلکه به هر حال یک جانشین ــ جانشینی ممکن برای فلسفه ــ می‌بینند. آیا

فکر نمی‌کنید که این فنون تأویلِ جهان پیش از هر چیز فنونِ «درمان»، فنونِ «بهبودی» به گسترده‌ترین معنای این واژه هستند؟ بهبودیِ جامعه از نظر مارکس، فرد از نظر فروید، و انسانیت از نظر نیچه؟

فوکو: در واقع، من فکر می‌کنم که معنای تأویل در سده‌ی نوزدهم، حتماً به آنچه شما درمان خواندید، نزدیک است. در سده‌ی شانزدهم، تأویل کنار وحی و رستگاری معنا پیدا می‌کرد. من فقط جمله‌ای را از تاریخ نگاری به نام گارسیا برایتان نقل می‌کنم. او در ۱۸۶۰ گفته بود: «در روزگار ما سلامت جای رستگاری را گرفته است».

بخش سوم

PDF.tarikhema.org

زبان به مثابه‌ی میانجیِ تجربه‌ی هرمنوتیکی

هانس گئورگ گادامر

این جستار سرآغاز بخش سوم کتابِ هانس گئورگ گادامر، **حقیقت و روش** است، که صفحات ۳۷۸ تا ۴۱۰ چاپ استانده‌ی آلمانی کتاب را در بر دارد.

ترجمه‌ی فارسی، نه از زبان آلمانی بل به مدد جدیدترین ویراست‌های برگردان‌های فرانسوی و انگلیسی کتاب صورت گرفته است. ترجمه‌ی فرانسوی که تا دو سال پیش رایج بود، کامل نبود. برگردان کامل به سال ۱۹۹۶، در پاریس منتشر شد. ویراست جدید برگردان انگلیسی نیز براساس تجدید نظر در ترجمه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ و استوار به ویراست دوم متن اصلی که خود گادامر به مثابه‌ی نخستین مجلد ***مجموعه‌ی آثارش*** به سال ۱۹۸۶ منتشر کرده، همراه با پیوست‌ها و پانوشت‌های تازه، به سال ۱۹۹۴ در نیویورک چاپ شد:

Hans-Georg Gadamer, ***Vérité et méthode***, tra. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, 1996.

Hans-Georg Gadamer, ***Truth and Method***, tra. J. Weinsheimer and D. Marshall, New York, 1994.

«در هرمنوتیک هیچ پیش‌انگاشته‌ای نیست، مگر زبان»

ف. اشلایرماخر

ما با اطمینان می‌گوییم که گفتگو را «هدایت می‌کنیم»، ولی هر چه گفتگویی واقعی‌تر باشد، هدایت‌اش کمتر به خواست و اراده‌ی یکی از دو طرف وابسته خواهد بود. بدین سان، یک گفتگوی موفق هرگز آن چیزی نخواهد بود که ما بخواهیم هدایت‌اش کنیم. بل، قاعدتاً، درست‌تر و دقیق‌تر خواهد بود اگر بگوییم ما به گفتگو کشیده می‌شویم، یا حتی درگیرش می‌شویم. شیوه‌ای را در نظر بگیرید، که واژه‌ای از پس واژه‌ای دیگر می‌آید، شیوه‌ای که به واسطه‌ی آن گفتگو به نقاط عطف خود می‌رسد، به پیش می‌رود و به نتایج خود نائل می‌آید: همه‌ی این جریان شاید به خوبی و به نوعی هدایت شود، ولی در این راه، افرادِ درگیر در گفتگو پیش از آن که راهبر گفتگو باشند، راهبرده‌ی آن‌اند. هیچ کس، پیشاپیش، نمی‌داند که چه نتیجه‌ای از یک گفتگو «به دست خواهد آمد». فهم یا عدم حصول آن، به‌سان جریانی است که بر ما حادث می‌شود. بنابراین، می‌توانیم بگوییم که آیا گفتگویی مطلوب بوده، یا این که به نحو دلخواه پیش نرفته است. این همه نشان می‌دهد که گفتگو سرشت خاص خود را دارد، و زبانی که در آن به کار می‌رود نیز حقیقت خاص خود را دارد، یعنی چیزی را «آشکار می‌کند که از این پس، وجود خواهد داشت.»

پیش از این، در تحلیل خود از هرمنوتیکِ رمانتیک دیدیم که فهم بر رسوخ به درون دیگری، بر ادغامِ بی‌میانجی در دیگری استوار نیست. چنان‌که دیدیم، فهمِ آنچه کسی می‌گوید، به معنای تفاهم و توافق بر سرِ موضوع مورد بحث است، و نه به معنای رسوخ در دیگری و باززیستن تجربه‌های وی. تأکید کردیم که تجربه‌ی معنا که در فهم رخ می‌دهد، همواره مفهوم کاربست را در خود دارد. اکنون باید یادآور شویم که این فراشد، فراشدی یکسر زبانی است. بی‌دلیل نیست که مسائلِ خاصِ فهم و تلاش برای چیرگی بر آن‌ها که خود یک فن به شمار می‌آید ــ و موضوع هرمنوتیک هم همین است ــ به طور سنتی به گستره‌ی دستور زبان و فن بیان تعلق دارد. زبان محیطی است که در آن، دو طرف به فهم متقابل می‌رسند و بر سر موضوع با هم توافق می‌کنند.

در موقعیت‌هایی که فهم مختل یا دشوار می‌شود، آشکارا شرایطی به وجود می‌آید که در آن هر گونه فهمی امکان‌پذیر می‌گردد. از این نظر، بررسی فراشد زبانی‌ای که از رهگذرِ آن، گفتگو به دو زبان متفاوت از راه ترجمه امکان‌پذیر می‌شود، بسیار آموزنده است. اینجا، مترجم باید معنا را چنان منتقل کند که در چارچوب موقعیتِ زندگیِ سخنگوی دیگر فهمیده شود. از این نکته، البته، نباید چنین برداشت شود که مترجم آزاد است تا معنای آن چه را کسی دیگر می‌گوید، تحریف کند. معنا باید حفظ شود، اما از آنجا که باید در دنیای زبانیِ تازه‌ای فهمیده شود، باید در این دنیا به شیوه‌ای دیگر بیان شود. بدین سان، هر ترجمه‌ای، در آنِ واحد، یک تأویل است. حتی می‌توان گفت که ترجمه تکمیلِ تأویلی است که مترجم از واژه‌های پیش رویش صورت داده است.

پس، مثالِ ترجمه نشان می‌دهد که زبان به مثابه‌ی میانجیِ فهم باید آگاهانه و با میانجی‌گریِ صریحی آفریده شود. این فراشد آگاهانه،

بی‌شک هنجار و معیار یک گفتگو نیست. همچنین، ترجمه نیز هنجار نحوه‌های برخورد ما با یک زبان خارجی نیست. بل، تکیه کردن به ترجمه در حکم دست کشیدن دو طرف بحث از اختیار آزادشان است. هر جا که ترجمه ضروری است، شکاف میانِ روحِ کلام اصلی و برگردانِ آن را باید پذیرفت. این شکافی است که هرگز کاملاً پُرنخواهد شد. اما در چنین مواردی، در واقع میان دو طرف گفتگو فهمی حاصل نمی‌شود، بل این فهم میان مترجمان شکل می‌گیرد، یعنی میان آن کسانی که می‌توانند در جهانِ مشترکِ فهم واقعاً با یکدیگر رودررو شوند (می‌دانیم که هیچ چیز دشوارتر از گفتگویی نیست که به دو زبان متفاوت باشد، و در آن هر فرد به یکی از آن دو زبان سخن بگوید، هر یک زبان دیگری را درک کند، ولی نتواند بدان زبان حرف بزند. اینجا، هر یک از زبان‌ها، گویی متأثر از نیرویی فرادَست، می‌کوشند تا خود را به عنوان میانجیِ حقیقیِ فهم بر دیگری تحمیل کنند).

جایی که فهم حاصل می‌شود، ترجمه نمی‌کنیم، بلکه حرف می‌زنیم. در واقع، فهمِ یک زبانِ بیگانه بدین معناست که ما نیازی نمی‌بینیم تا آن را به زبان خود ترجمه کنیم. وقتی کسی به راستی بر زبانی مسلط باشد دیگر ترجمه لازم نیست ــ و در واقع، هر گونه ترجمه‌ای ناممکن به نظر می‌آید. فهمِ یک زبان هنوز یک ادراک راستین نیست و فراشدی تأویلی را در بر ندارد. بل کنشی خودبه‌خودی است. زیرا ما هر زبان را از راه زندگی در آن می‌آموزیم ــ این حکم نه فقط در مورد زبان‌های زنده، بل در مورد زبان‌های مرده نیز صادق است. بدین‌سان، مسئله‌ی هرمنوتیکی، تسلط کامل به یک زبان نیست، بل فهم دقیقِ چیزی است که در میانجیِ زبان حادث می‌شود. هر زبان را می‌توان چندان کامل آموخت که در کاربردش دیگر نیازی به ترجمه به یا از زبان مادریِ فرد نباشد و او بتواند به آن زبان

بیگانه بیندیشد. چنین تسلطی بر زبان شرطِ اولیه‌ی فهم متقابل در گفتگو است. بدیهی است که هم‌زبانیِ دو گوینده پیش‌انگاشته‌ی هر گفتگویی است. فقط زمانی که دو گوینده بتوانند در جریان گفتگو منظور خود را از راه زبان برسانند، مسئله‌ی فهم می‌تواند مطرح شود. تکیه کردن بر ترجمه‌ی یک مترجم، نمونه‌ی حادی است که فراشد هرمنوتیکیِ گفتگو را دو چندان می‌کند: یکی، گفتگوی میان مترجم و طرف دیگر، و دیگری گفتگوی میان ما و مترجم.

گفتگو فراشد فهم متقابل است. از این رو ویژگی هر گفتگوی راستین این است که هر کس به گفته‌های فرد دیگر توجه کند و برای دیدگاه وی ارزش و حق قائل باشد؛ و نه برای فهم شخصیت او، بلکه برای درک چیزی که او می‌گوید، به درونش رسوخ کند. مهم این است که بپذیریم که آنچه دیگری می‌گوید حقانیت دارد تا بتوانیم در مورد آن با وی به توافق برسیم. به این ترتیب عقاید دیگری را به شخصِ او نسبت نخواهیم داد، بلکه آن را به سویهٔ اندیشگیِ عقاید او مربوط خواهیم کرد. اما آنجا که یک شخص به عنوان یک فرد مورد توجه قرار می‌گیرد، به عنوان مثال در یک گفتگوی درمانی یا در بازپرسی از شخصی متهم به انجامِ جنایتی، دیگر موقعیت، موقعیتِ فهم متقابل نیست.[1]

هنگامی که مسئله‌ی *فهم متون* در میان باشد، این همه که در موقعیت فهمِ متقابل را در یک گفتگو توصیف می‌کند، کاربرد هرمنوتیکیِ خاصِ خود را دارد. بگذارید بار دیگر از همان نمونه‌ی حاد، یعنی ترجمه از

---

۱. فرایند رسوخ به شخص دیگر، آنگاه که با نیت شناخت دیگری و نه سنجش عینی‌گفته‌های او باشد، در عدم صداقت پرسش‌هایی که در جریان گفتگو مطرح می‌شوند، نشان داده می‌شود. این نکته را پیش‌تر تشریح کرده‌ام. بنگرید به: ***Truth and Method,*** p. 362.

زبانی بیگانه بیاغازیم. اینجا، دیگر جای تردید نیست که ترجمه‌ی یک متن، هرچه هم که مترجم بتواند زندگی و احساسات نویسنده را تجربه کند، بازسازیِ فراشدِ ذهنیِ نگارش نزدِ مؤلف نیست، بلکه بازآفرینیِ متن است که به واسطه‌ی شیوه‌ای که مترجم متن را می‌فهمد هدایت می‌شود. جای شک نیست که آنچه ما اینجا با آن روبروییم تأویل است، و نه یک بازتولیدِ صرف. پرتوِ تازه‌ای است که از سوی زبان بیگانه، برای خواننده بر متن می‌تابد. الزام به وفاداریِ ترجمه به متن اصلی، نمی‌تواند شکاف بنیادین میان دو زبان را نادیده انگارد. هر چقدر هم که ما بکوشیم به متن اصلی وفادار باشیم، باز ناچار می‌شویم که تصمیم‌های دشواری بگیریم. هر گاه، ما در ترجمه بخواهیم بر یک ویژگی متن اصلی که برای خودمان اهمیت دارد تأکید کنیم، ناگزیر جنبه‌های دیگری از آن را بی‌اهمیت می‌شماریم یا یکسر حذف می‌کنیم. و این نحوه‌ی برخورد، دقیقاً همان چیزی است که ما تأویل می‌خوانیم. ترجمه، همچون هر نوع تأویلی، نوعی برجسته‌سازی است. هر مترجم باید بداند که برجسته‌سازی بخشی از وظیفه‌ی اوست. بدیهی است که او نباید هر چه را که به نظرش روشن نمی‌آید، نادیده بگیرد. بل باید خود به این ابهام‌ها اعتراف کند. ولی با این همه، مواردی بینابینی در متن اصلی (حتی برای خواننده‌ی زبان مبداء) هست که ابهام دارند. اما دقیقاً در همین موردهای بینابینیِ هرمنوتیکی است که مترجم همواره خود را در تنگنا می‌بیند. این جایی است که او باید موضع خود را مشخص کند و به روشنی بیان کند که چگونه متن را می‌فهمد. ولی از آن‌جا که او هرگز در آن وضعیتی نیست که بتواند تمامی سویه‌های متن را بیان کند، این برای او به معنای چشم‌پوشی مدام [ازبعضی از این سویه‌ها] است. یک ترجمه‌ی جدی روشن‌تر اما یکنواخت‌تر ازمتن اصلی‌است. حتی آنجاکه ترجمه، بازآفرینی استادانه‌ای

باشد، باز هم بخشی از نغمه‌های همسازِ متن اصلی را کم دارد. (در موارد معدودی از ترجمه‌ی استادانه، این لطمه جبران می‌شود، و یا گاه خود دستاوردی هم به دنبال دارد ـ به عنوان مثال، در ترجمه‌ی شاعرانه‌ی اشتفن گئورگه از *گل‌های بدی* بودلر، متن نیروی تازه و غریبی یافته است).

مترجم، اغلب، از فاصله‌ی گریزناپذیر ترجمه با متن اصلی به شدت آگاه است. سر و کله زدن او با متن به کوشش برای دستیابی به تفاهم در یک گفتگو همانند است. با این تفاوت که این جا، موقعیتی به ویژه ملال‌آور وجود دارد که در آن، فرد درمی‌یابد فاصله‌ی میان آن چه فرد دیگر می‌گوید و آن‌چه او خود می‌خواهد بگوید در نهایت پرناشدنی است. و همان طور که در گفتگویی که در آن چنین اختلاف‌های عمیقی وجود دارد دادوستدِ کلام می‌تواند به یک مصالحه منتهی شود، به همین ترتیب مترجم هم از راه سنجش و سبک و سنگین کردن امکان‌های گوناگون، بهترین راه حل را می‌جوید. راه حلی که هرگز نمی‌تواند چیزی بیش از یک مصالحه باشد. همان طور که شخص در گفتگو می‌کوشد خود را به جای فرد دیگر بگذارد تا بتواند دیدگاه و عقیده‌ی او را دریابد، مترجم نیز می‌کوشد تا خود را به جای مؤلف بگذارد. اما، این کار خودبه‌خود به معنای حصول فهم در جریانِ گفتگو نیست. همچنین این نوعِ همدلی برای مترجم الزاماً به معنای بازآفرینیِ موفقیت‌آمیز نیست. این ساخت‌ها آشکارا به یکدیگر شبیه‌اند. حصولِ تفاهم در یک گفتگو، این پیش‌انگاشت را همراه دارد که طرفینِ گفتگو برای چنین کاری آمادگی دارند و می‌کوشند تا ارزش کاملِ چیزی را که مغایر نظرشان است و با آن مخالف‌اند، به رسمیت بشناسند. اگر این کار را هر دو طرف انجام دهند و هر یک از آن‌ها در عین پای‌بندی به استدلال خود، به سنجش استدلال مخالف نیزبپردازد، سرانجام به واسطه‌ی ترجمه‌ی نامحسوس و غیرارادیِ

متقابلِ موضعِ فردِ دیگر (کاری که ما آن را تبادل نظر می‌نامیم) می‌توان به یک زبان و بیان مشترک دست یافت. به همین شکل، مترجم باید بتواند منش زبان خود را که متن بدان ترجمه می‌شود حفظ کند، و در عین حال ارزشِ منشِ بیگانه و حتی متضادِ زبانِ و روش بیانِ متن را نیز به رسمیت بشناسد. اما، شاید، چنین توصیفی از کار مترجم بیش از حد کوتاه باشد. حتی در این نمونه‌های حاد نیز که ترجمه از زبانی به زبان دیگر ضروری است، «موضوع» را به سختی می‌توان از زبان جدا کرد. تنها آن مترجمی به راستی موفق است که چیزی را که متن دلالت‌گر آن است، به زبان خود درآورد، ولی این به معنای یافتن زبانی است که نه فقط زبانِ خود اوست، بل با متن اصلی نیز متناسب است (Nachbilden).[۲] به این ترتیب، وضعیتِ مترجم و تأویل‌گر اساساً یکسان است.

مثال مترجم، که کارش پل زدن میان زبان‌هاست، به روشنی رابطه‌ی متقابل میان تأویل‌گر و متن را نشان می‌دهد، رابطه‌ای که با دوسویگیِ فهمِ متقابل در گفتگو انطباق دارد. چرا که هر مترجم یک تأویل‌گر است. بیگانگیِ زبان فقط نمایانگر یک مورد پیچیده‌ی مشکل هرمنوتیکی است، مشکلی که دقیقاً به واسطه‌ی همین بیگانگی و روش‌های چیرگی بر آن، پیچیده شده است. در واقع، تمامی چیزهایی که هرمنوتیک سنتی با آن‌ها سروکار دارد به همین مفهوم، بیگانه‌اند. کار مترجم یعنی بازآفرینیِ متن تفاوتی کیفی با کار هرمنوتیک عمومی در مورد متون گوناگون ندارد و این تفاوت صرفاً کمی است.

این نکته، البته، به این معنا نیست که وضعیتِ هرمنوتیکی متن دقیقاً

---

۲. ما اینجا با مسئله‌ی «بیگانگی» (verfremdung) روبروییم ـ بنگرید به یادداشت‌های برشت در مورد ترجمه. شادوالت در پیوست به ترجمه‌اش از *ادیسه*، حرف‌های مهمی در این مورد زده است. *Odyssey*, RoRo-Klassiker, 1958, p. 324.

همان وضعیت دو طرف گفتگو است. چرا که متن‌ها «شرح و وصف‌های ماندگار زندگی‌اند»[3] که باید فهمیده شوند. این نکته بدین معناست که یکی ازطرفین گفتگوی هرمنوتیکی، یعنی متن تنها به واسطه‌ی طرفِ دیگر، یعنی تأویل‌گر بیان می‌شود. تنها به وسیله‌ی اوست که نشانه‌های نوشتاری دوباره معنا می‌گیرند. با این همه، به واسطه‌ی این واگردانی به زبانی قابل فهم است که موضوعی که متن از آن حرف می‌زند، بیان می‌شود. این درست همچون گفتگویی واقعی و زنده است که در آن موضوع مشترک، طرفین گفتگو را ــ و در این جا متن و تأویل‌گر را ــ به یکدیگر می‌پیوندانند. درست همان طور که مترجم شفاهی تنها با درگیر شدن در موضوع گفتگویی که در حال ترجمه‌ی آن است، می‌تواند فهم متقابل را امکان‌پذیر سازد، تأویل‌گر نیز باید در رویارویی با متن، با معنای آن درگیر شود.

به این ترتیب، سخن گفتن از مکالمه‌ی هرمنوتیکی کاملاً موجه است. اما، ازاین نکته چنین نتیجه‌ای هم‌به دست‌می آید که گفتگوی هرمنوتیکی، همچون گفتگوی زنده و واقعی، زبانی مشترک می‌یابد، و یافتن زبان مشترک، همچون مکالمه‌ی واقعی، فراهم آوردن ابزاری برای حصول فهم متقابل نیست، بلکه بیشتر، خودِ کنشِ فهم و تفاهم است. حتی میان دو طرفِ این «گفتگو» [ی هرمنوتیکیِ متن و تأویل‌گر] ارتباطی همچون ارتباط میان دو انسان شکل می‌گیرد، که این چیزی بیش از انطباق صرف است. در این جا، متن موضوع را به حد زبان می‌کشاند. اما، این که چنین کاری امکان‌پذیر است، خود در نهایت حاصل کار تأویل‌گر است. متن و تأویل‌گر، هر دو، در این کار سهیم هستند.

از این رو، نباید معنای متن را با دیدگاهِ ایستای خشک و لجوجانه‌ای

---

3. Droysen. ***Historik***. ed. Hübner, 1937, p. 63.

قیاس کرد که تنها یک پرسش را پیش روی کسی که می‌خواهد آن را بفهمد، می‌نهد: دیگری چطور به این اندیشه‌ی باطل رسیده است؟ به این اعتبار، فهم یقیناً به «فهم تاریخ» که فراشد تکوین متن را بازسازی می‌کند مربوط نمی‌شود، بلکه به فهم **خودِ متن** مربوط می‌شود. ولی این نکته بدین معناست که بپذیریم اندیشه‌های خودِ تأویل‌گر نیز در انگیزش معنای متن نقش دارد. اینجا، افق شخصیِ تأویل‌گر تعیین کننده است، ولی نه همچون دیدگاهی شخصی که او به آن اعتقاد دارد یا می‌خواهد آن را تحمیل کند، بل همچون نظر یا امکانی که شخص وارد بازی می‌کند، با آن خطر می‌کند، و همین یاری می‌دهد تا شخص بتواند آنچه را متن می‌گوید از آن خود کند. من، پیش‌تر، آن را «ادغام افق‌ها» نامیده‌ام. اکنون می‌توانیم ***تحقق کامل گفتگو*** را مشاهده کنیم، که در آن چیزی به بیان می‌آید که فقط از آنِ من یا نویسنده‌ی من نیست، بل چیزی است مشترک.

ما تشخیص اهمیتِ نظام‌مندِ سرشتِ زبانیِ گفتگو در هر شکلی از فهم را مدیون رمانتیسم آلمانی هستیم. این آیین به ما آموخته است که فهم و تأویل در نهایت یک چیز هستند. چنان که دیدیم، این بینش، مفهومِ تأویل را از اهمیت صرفاً آموزشی و گه‌گاهی در سده‌ی هجدهم به مقامی نظام‌مند برکشید، مقامی که با نقش عمده‌ای که مسئله‌ی زبان در فلسفه کسب کرده، مشخص می‌شود.

پس از دوره‌ی رمانتیک، دیگر نمی‌توان پذیرفت که مفاهیم خاص تأویل به فهم افزوده می‌شوند، انگار که گویی این مفاهیم، به صورت حاضر و آماده، در یک انباره‌ی زبانی قرار دارند که در صورت لزوم، یعنی زمانی که بدون آن‌ها فهم امکان‌پذیر نیست، بیرون کشیده می‌شوند. **بلکه *زبان میانجی عامی است که در آن فهم تحقق می‌یابد. تأویل وجه تحقق فهم است*.** این حکم بدین معنا نیست که دیگر هیچ مسئله‌ی بیانیِ خاصی

وجود ندارد. تفاوت میان زبانِ یک متن و زبانِ تأویل گر، یا شکافی که بین مترجم و متن اصلی فاصله می‌اندازد، صرفاً یک مسئله‌ی فرعی نیست. برعکس، باید گفت که در واقع، مسائل بیان زبانی همان مسائل فهم هستند. هر فهمی تأویل است، و هر تأویلی در چارچوب زبان شکل می‌گیرد، زبانی که امکان می‌دهد تا ابژه جامه‌ی کلام بپوشد، و با وجود این، در عین حال، زبانِ خود تأویل‌گر هم هست.

بنابراین، پدیده‌ی هرمنوتیکی همچون موردی خاص از رابطه‌ی عامِ میانِ اندیشیدن و گفتن جلوه‌گر می‌شود، و این قرابتِ شگفتِ آن‌ها موجب می‌شود که زبان در اندیشه پنهان شود. تأویل، همچون گفتگو، دایره‌ای است محصور در دیالکتیک پرسش و پاسخ. تأویل موقعیت اصیل زندگی، است که منشی تاریخی دارد و در محیطِ زبان رخ می‌دهد و به همین دلیل می‌توان آن را، حتی هنگامی که پای تأویلِ متون در میان است، مکالمه خواند. منشِ زبانیِ فهم، جنبه‌ای ***انضمامی به آگاهی مؤثر تاریخی*** می‌بخشد.

رابطه‌ی اساسی میانِ زبان و فهم، در یک ویژگی بنیادی جلوه‌گر می‌شود: این سرشت سنت است که باید در محیط زبان زندگی کند، و به همین دلیل است که موضوعِ برگزیده‌ی تأویل، سرشتی زبانی دارد.

زبان به مثابه‌ی موضوع هرمنوتیکی

این واقعیت که زبان (Sprachlichkeit) سرشت سنت را مشخص می‌کند، پیامدهای هرمنوتیکی دارد. فهمِ سنتِ زبانی بر [فهمِ] تمامی شکل‌های دیگر سنت تقدم خاصی دارد. سنتِ زبانی ممکن است نسبت به شاهکارهای هنر تجسمی از بی‌واسطگیِ مادیِ کمتری برخوردار باشد. هر چند نبودِ این بی‌واسطگی یک نقص نیست. برعکس، این کمبود ظاهری، این غرابت مجردِ همه‌ی «متن‌ها»، بیانگر این واقعیت است که

کل زبان به‌گونه‌ای یکه به فراشد فهم وابسته است. سنت زبانی به معنای دقیقِ کلمه، سنت است، یعنی چیزی است که منتقل می‌شود. این سنت، فقط چیزی نیست که همچون پس مانده یا بازمانده‌ای از گذشته، موضوع پژوهش و تأویل قرار گیرد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده باشد، پس مانده نیست، بل چیزی است که به ما منتقل شده و به ما گفته شده است. حال، این انتقال، گاه صورت شفاهی داشته که اسطوره، افسانه، آداب و رسوم نمونه‌هایی از آن هستند، و گاه به شکلِ سنت مکتوب درآمده، که نشانه‌هایش برای هر خواننده‌ی آشنا با الفبا، روشن و آشکار است.

اهمیت هرمنوتیکی این واقعیت که سنت سرشتی زبانی دارد، آنجا به روشنی آشکار می‌شود، که سنت شکل مکتوب به خود می‌گیرد. در نوشتار زبان از تحقق کامل خود فاصله می‌گیرد. هر سنتی در پیکر نوشتار، همزمانِ زمان حال می‌شود. بدین گونه، نوشتار در خود همزیستیِ یکه‌یِ گذشته و حال را همراه دارد، تا آن حد که آگاهی اکنونی امکان دسترسی آزادانه به تمامی سنت مکتوب را دارد. ذهن فهمنده که دیگر به انتقال شفاهی که دانش گذشته را به زمان حال پیوند می‌زند، وابسته نیست، به واسطه‌ی آشنایی مستقیم با سنتی ادبی [= مکتوب] فرصتی بدیع برای گسترش افق خود به دست می‌آورد و این گونه، جهان خود را با بُعدی یکسر تازه و ژرف‌تر غنا می‌بخشد. این از آنِ خود کردنِ سنت ادبی حتی از تجربه‌ی سفر و در معرضِ جهانِ زبانی بیگانه قرار گرفتن نیز ارزشمندتر است. خواننده‌ای که زبان و ادبیات بیگانه را می‌آموزد، در هر لحظه امکان بازگشت آزادانه به خویشتن را داراست، و از این رو در آنِ واحد هم این جاست و هم آن جا.

یک سنت مکتوب قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست، بل همواره خود را

فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ی معنایی‌ای که خود بیان‌گر آن است، بالا می‌کشد. این وجود ذهنی کلام است که پدیده‌های زبانی را فراتر از محدودیت و ناپایداریِ دیگر بازمانده‌های تجربه‌ی گذشته می‌کشاند. نه این اوراق به مثابه‌ی تکه‌هایی از گذشته، بل تداوم خاطره است که پیک سنت می‌شود. به واسطه‌ی خاطره، سنت بخشی از جهان ما می‌شود، و آنچه را منتقل می‌کند مستقیماً بیان شدنی خواهد بود. هر جا ما سنتی مکتوب داشته باشیم، تنها با چیزی منفرد و مجزا رویارو نیستیم، بل این انسان گذشته است که با فهمی که از جهان دارد در برابر ما حاضر می‌شود. از این روست که ما هنگامی که سنت مکتوبی از یک فرهنگ در دست نداریم و آن چه هست جز یادمانی گنگ نیست، فهم ما از آن به گونه‌ای شگفت‌آور نامتقن و پراکنده باقی می‌ماند. ما چنین اطلاعاتی از گذشته را «تاریخ» نام نمی‌نهیم. برعکس، متون همواره بیانگر یک کلیت هستند. موارد بی‌معنا که به نظر غریب و نامفهوم می‌آیند، آن گاه که بتوان آن‌ها را به مثابه‌ی نوشتار تأویل کرد، ناگهان در جزئیات خود قابل فهم می‌شوند. آن قدر که در صورت فهمِ تمامیتِ زمینه، حتی انتقالِ تصادفیِ یک سنتِ نادرست را نیز می‌توان تصحیح کرد.

این سان، متون مکتوب وظیفه‌ی راستین هرمنوتیک را نشان می‌دهند. نوشتن گونه‌ای از خودبیگانگی است. خواندنِ متن، چیرگی بر این از خودبیگانگی است، که این والاترین وظیفه‌ی فهم محسوب می‌شود. حتی نشانه‌ی ناب یک کتیبه را می‌توان به درستی فهمید و به درستی بیان‌اش کرد، تنها اگر که بتوان آن متن را به زبان برگرداند. با این همه، همان طور که پیش‌تر گفتیم این واگردانی همواره با آنچه مورد نظر است، با موضوع مورد بحث، رابطه‌ای برقرار می‌کند. اینجا فراشد فهم کاملاً در ساحت معنایی سیر می‌کند که واسطه‌اش سنت زبانی است. پس، در مورد یک

کتیبه کار هرمنوتیکی فقط آنجا آغاز می‌شود که متن (تا حدودی دقیق و درست) رمزگشایی شده‌باشد. تنها درمفهومی وسیع‌تراست‌که یادمان‌های غیر نوشتاری بیانِ کاری هرمنوتیکی خواهند بود، چرا که آن‌ها در خود قابل فهم نیستند. معنای آن‌ها وابسته به تأویل آن‌هاست، و نه به رمزگشایی و فهم عبارت‌بندی‌های‌شان.

در نوشتار است که زبان به آن ویژگی واقعی عقلانی خود می‌رسد، چرا که ذهنِ فهمنده در رویارویی با یک سنت مکتوب است که اقتدار کامل خود را به دست می‌آورد. هستی‌اش به هیچ چیز دیگر وابسته نخواهد بود. بنابراین، ذهن خواننده، تاریخِ خود را بالقوه در تسخیر خود دارد. بیهوده نیست که با ظهور فرهنگ ادبی در تمدن انسانی مفهوم «فقه‌اللغه» یا «سخن‌دوستی» یکسر تبدیل شد به فنِ فراگیرِ خواندن، و پیوند اولیه‌ی خود را با سخن‌دوستی و استدلال قطع کرد. ذهن خواننده، ضرورتاً ذهنی تاریخی است، و آزادانه با سنت تاریخی ارتباط برقرار می‌کند. این سان، بر مبنای توجیهی تاریخی می‌توان هم آوا با هگل گفت که تاریخ با پیدایشِ خواستِ انتقال میراث‌ها، با پیدایش خواست سنت و "پایاییِ خاطره" آغاز شد.[۴] زیرا نوشتار صرفاً یک اتفاق یا افزونه‌ای نیست که در تحول سنت شفاهی و گفتاری هیچ تفاوت کیفی ایجاد نکند. به یقین، بقا و خواستِ تداوم بدون نوشتار هم می‌تواند وجود داشته باشد. ولی تنها یک سنت مکتوب می‌تواند خود را از تداوم صرفِ تکه‌های

---

4. Hegel, ***Die Vernunft in der Geschichte***, ed. Lasson, p. 145.

«جامعه بدین سان مدرکی کتبی از سیر تکامل خود به جای می‌گذارد و افرادش را (به جای کارهای گذران) به کارهای هوشمندانه و قاطع و دارای آثار پایدار دلبسته می‌کند و حافظه‌ی اجتماعی برای خدمت به غایت جاودانه‌ای که در پس نظام سیاسی کشور نهفته است، ناگزیر می‌شود که آن‌ها را جاودانه گرداند»: گ. و. ف. هگل، ***عقل در تاریخ***، ترجمه‌ی ح. عنایت، تهران، ۱۳۵۶ صص ۱۸۳-۱۸۲. (م).

بازمانده از زندگیِ گذشته جدا کند. بازمانده‌هایی که به یاری آن‌ها می‌توان یک وجود پیشینی را تکمیل کرد و بازساخت.

سنت کتیبه‌نویسی بر سنگ یا هر چیز دیگر، چون وابسته به وجود بقایا بود، ازهمان آغازبا شکل آزادانه‌ی سنت که آن را ادبیات می‌خوانیم، شریک نبوده است. به واسطه‌ی هر چیزی که از راه نوشتار به دست ما رسیده، می‌توانیم حکم کنیم که گونه‌ای خواستِ تداوم موجب پیدایی شکل یکه‌ی تداوم شد، شکلی که به آن ادبیات نام داده‌ایم. ادبیات ما را تنها در معرض انباره‌ای از نشانه‌ها و یادمان‌ها قرار نمی‌دهد. ادبیات تقریباً خود را با هر زمانِ حالی همزمان می‌کند. فهم ادبیات اساساً بدین معنا نیست که کسی به گذشته بازگردد و در آن بیاندیشد، بل این ادراک به معنای درآمیختگی زمانِ حال است با آنچه گفته می‌شود. مسئله، رابطه‌ی میان اشخاص، مثلاً میان خواننده و نویسنده (که شاید کاملاً ناشناخته باشد) نیست، بل سهیم شدن در آن چیزی است که متن ارائه می‌کند. هنگامی که ما به فهم دست می‌یابیم، معنای آنچه گفته شده آنجاست، یکسر مستقل از این که آیا ما می‌توانیم از راه سنت، تصویری از مؤلف به دست آوریم یا نه؛ مستقل از این که آیا هدف ما ارائه‌ی تأویلی تاریخی از سنت به مثابه‌ی یک سرچشمه‌ی ادبی است یا نه.

به یاد آوریم که کار هرمنوتیک پیش و بیش از هر چیز فهمیدن متون است. اشلایرماخر نخستین کسی بود که مسئله‌ی هرمنوتیک را تنها برخاسته از نوشتار ندانست، بل از نظر او در گفتار نیز مسئله‌ی فهم ــ چه بسا در کامل‌ترین شکل خود ــ طرح می‌شود. ما پیش‌تر نشان دادیم[۵] که چگونه بُعد روان‌شناسانه‌ای که اشلایرماخر به هرمنوتیک بخشید مانعِ

۵. بنگرید به صص ۱۸۶ به بعد و صص ۲۹۷ به بعد متن انگلیسی.

دسترسی به بُعد تاریخی آن شد. در واقع، تثبیت اندیشه‌ها از راه نوشتار برای پدیده‌ی هرمنوتیکی مسئله‌ی مرکزی است، و این تا آن‌جاست که جدایی آن از نویسنده، و از گیرنده یا خواننده‌ی خاص آن، بدان زندگی خاص خودش را می‌بخشد. آنچه در نوشتار ثبت می‌شود، خود را آشکارا به گستره‌ی معنایی‌ای می‌رساند که همه‌ی کسانی که می‌توانند بخوانند، به طور برابر در آن مشارکت دارند.

به یقین، نوشتار در قیاس با زبان پدیده‌ای ثانوی جلوه می کند. در واقع، زبانِ نشانه‌ایِ نوشتار به زبانِ واقعی یعنی زبان گفتاری ارجاع می‌شود. ولی، این قابلیتِ به صورتِ نوشته درآمدنِ زبان را به هیچ رو نباید در ارتباط با سرشتِ زبان امری ثانوی دانست، بلکه، این قابلیت بر این واقعیت استوار است که گفتار خود در وجودِ ذهنیِ نابِ معنا، که در آن بیان می‌شود، سهیم است. در نوشتار، معنای آنچه گفته می‌شود صرفاً برای خودش وجود دارد و یکسر از تمامی عوامل عاطفی بیان و ارتباط جدا است. یک متن نباید همچون بیانی از زندگی فهمیده شود، بل، فقط در آنچه می‌گوید باید به فهم درآید. نوشتار وجودِ ذهنیِ مجردِ زبان است. از این رو، معنای یک نوشته اساساً می‌تواند بازشناخته و بازگوییْ شود. آنچه در بازگفتن یکسان باقی می‌ماند تنها آن چیزی است که در متن نوشتاری گفته شده بود. این نشان می‌دهد که «بازگفتن» اینجا در معنای دقیق خود به کار نرفته است. معنایش بازگشتن به سرچشمه‌ی اصلی نیست، جایی که چیزی گفته یا نوشته شده است. فهمیدن یک نوشته به معنای بازگویی چیزی بازمانده از گذشته نیست، بل به معنای سهیم شدن در معنای موجود است.

نوشتار دارای این امتیاز روش‌شناسانه است که در آن مسئله‌ی هرمنوتیک در ناب‌ترین شکل خود و جدا از هر عنصر روانی جلوه‌گر

می‌شود. با این همه، آن چه از دیدگاه ما و با توجه به هدف ما مزیتی روش‌شناسانه است، در عین حال بیان ضعف خاصی است که چه بسا بیشتر مشخصه‌ی نوشتار باشد تا زبان. وقتی که ما این ضعف نوشتار را تشخیص بدهیم، کارِ فهم، با روشنی و وضوح فوق‌العاده‌ای نمودار می‌شود. تنها کافی است آنچه را افلاطون در این مورد گفته، به یاد آوریم. ضعف ویژه‌ی نوشتار این است که اگر کلام مکتوب به ورطه‌ی بدفهمی ــ عمدی یا غیرعمدی ــ بیفتد، کسی نمی‌تواند "به یاری‌اش بشتابد".[۶]

افلاطون، در مورد ناتوانی کلام مکتوب ضعفی مهم‌تر از ضعف گفتار می‌یابد (به یونانی to asthenes ton logon). و هنگامی که از دیالکتیک برای رفع ضعف گفتار یاری می‌گیرد و موقعیت کلام مکتوب را کاملاً ناامید کننده اعلام می‌کند، در واقع دست به اغراق طنزآمیزی می‌زند تا به واسطه‌ی آن نوشته‌ها و هنر شخصی خود را نیز پنهان می‌کند. در واقع، نوشتار و گفتار در یک مخمصه گرفتارند. همان طور که در گفتار یک هنرِ ظاهرسازی و یک اندیشه‌ی راستین، هر دو، وجود دارد ــ سفسطه و دیالکتیک ــ در نوشتار نیز دو هنر را می‌توان یافت: سفسطه‌ی ناب و دیالکتیک راستین. پس یک هنر نگارش وجود دارد که به یاریِ اندیشه می‌آید. و هنر فهم هم که خود به همین سان به متن مکتوب کمک می‌کند، وابسته‌ی آن است.

چنان که آمد، هر نوشته‌ای گونه‌ای گفتار بیگانه است، و نشانه‌های آن را باید به معنا و گفتار واگرداند. از آنجا که معنا از راه نوشته شدن دستخوش گونه‌ای از خود بیگانگی شده است و این واگردانی کارِ اصلیِ هرمنوتیک است، معنای آن چه گفته شده است باید صرفاً بر پایه‌ی متنی

---

۶. افلاطون، *نامه‌ی هفتم*، ۳۴۱c، ۳۴۴c. و *فایدروس*، ۲۷۵.

که به وسیله‌ی نشانه‌های نوشتاری انتقال یافته است، از نو بازگفته شود. برخلافِ کلام گفتاری، برای تأویلِ کلام مکتوب هیچ کمک دیگری وجود ندارد. این سان، در این جا، همه چیز به «هنر» نوشتن وابسته است.[۷] کلام گفتاری به میزان شگفت‌آوری، از راه شیوه‌ی بیان، لحن صدا، ضرباهنگ کلام و غیره، و نیز به واسطه‌ی بافت موقعیتی تأویل می‌شود.[۸]

ولی نوشته‌هایی هم هستند که گویی خود، خود را، به تنهایی می‌خوانند. این واقعیت نقطه‌ی آغاز جدل مهمی میان دو نویسنده و فیلسوف بزرگ آلمانی، شیلر و فیشته، درباره‌ی لفظ و معنای فلسفه بوده است.[۹] نکته‌ی جالب این است که این مناقشه را نمی‌توان به یاری معیار زیبایی‌شناسانه که هر دو از آن بهره می‌گرفتند، حل کرد. مسئله اساساً به زیبایی‌شناسیِ سبکِ مطلوب مربوط نمی‌شود، بلکه بنیادی هرمنوتیکی دارد. هنرِ نوشتن آن‌سان که بر پایه‌اش افکار خواننده برانگیخته شود و سیلانی خلاق یابد، چندان ارتباطی به شگردهای قراردادی بلاغی یا هنری ندارد. بل، یکسر مبتنی بر این واقعیت است که ما از راه اندیشه با آنچه اندیشیده شده، همراه می‌شویم. اینجا، «هنرِ» نوشتن در پی آن نیست که این گونه فهمیده و ارزیابی شود. هنرِ نوشتار، همچون هنرِ گفتار، هدفی در خود ندارد، و از این روست که هیچ‌یک نمی‌توانند موضوع اصلی کار هرمنوتیک باشند. جایگاه فهم یکسر به وسیله‌ی موضوع تعیین

---

۷. این دلیلی است بر تفاوت‌های عظیمی که میان آنچه گفته می‌شود و آنچه نوشته می‌شود، و میان سبک بیان گفتاری و ضرورت‌های بسیارِ والاتر سبکی که یک اثر ادبی باید برآورده کند، وجود دارد.

۸. گیپنبرگ نقل می‌کند که ریلکه یک بار یکی از قصیده‌های دینوی خود را با صدای بلند چنان خواند که شنوندگان به هیچ رو متوجه جنبه‌ی بسیار دشوار این شعر نشدند.

۹. بنگرید به نامه‌هایی که در پی انتشار رساله‌ی فیشته «Über Geist und Buchstabe in der Philosophie» نوشته شدند، در: Fichte, *Briefwechsel, 2, ch. 5.*

می‌شود. از این رو تفکر مبهم و نوشتار «بد» در چارچوب کار فهم، از آن دسته موارد نمونه و نوعی نیستند که هنر هرمنوتیک بتواند در آن‌ها قدرت خود را نشان دهد. بل برعکس، نمونه‌های محدودکننده‌ای هستند که پیش‌انگاشت هر توفیق هرمنوتیکی، یعنی صراحتِ آشکارِ معنای مورد نظر را سست می‌کنند.

هر نوشته‌ای ادعا می‌کند که می‌تواند در زبان گفتاری فراخوانده شود. این ادعای استقلال تا آنجا پیش می‌رود که حتی یک خوانش اصیل، مثلاً خوانش یک شعر به وسیله‌ی شاعر، هنگامی که توجه شنونده، دیگر معطوف بر آن چیزی نیست که ما ــ که می‌فهمیم ــ مشخصاً، به آن توجه داریم، مورد تردید قرار می‌گیرد. از آنجا که نکته‌ی مهم، انتقال معنای راستین متن است، تأویل متن پیشاپیش تابع ضابطه‌ای عینی است. این همان شرایطی است که دیالکتیک افلاطونی می‌سازد، آنگاه که می‌کوشد تا Logos را، به معنای دقیق کلمه، عرضه کند، و در این کار معمولاً هم‌سخن واقعی‌اش در گفتگو را رها می‌کند. در واقع، ضعف خاص نوشتار، آن ناتوانیِ خاص‌اش در مقایسه با گفتار، جنبه‌ی دیگری نیز دارد، و آن این که با وضوحِ مضاعفی کار دیالکتیکی فهم را نشان می‌دهد. مانند مورد گفتگو، فهم در اینجا باید در تقویت معنای آنچه گفته شده است، بکوشد. آنچه در متن بیان می‌شود باید از تمامی عوامل تصادفی وابسته به آن آزاد شود و در آرمانیّت تام آن فهمیده شود، آرمانیتی که بیرون از آن، متن اعتبار خود را از دست می‌دهد. به این ترتیب، دقیقاً از این رو که کلام مکتوب معنای گفته را یکسر از گوینده‌ی آن جدا می‌کند، خواننده را در جریان فهم متن، در جایگاه داور ادعای صدق‌اش می‌نشاند. خواننده متن را، که او را مخاطب قرار داده، و نیز چیزی را که می‌فهمید، در اعتبار کامل‌اش تجربه می‌کند. آنچه او می‌فهمد همواره چیزی است بیش از

معنایی بیگانه: همواره حقیقتی است ممکن. این نتیجه‌ی تفکیک گفته از گوینده، و نیز نتیجه‌ی ثباتی است که نوشتار ارزانی می‌دارد. چنان که پیش از این گفتیم، این موضوع که کسانی که در خواندن مهارت ندارند حتی شک‌شان هم نمی‌برد که یک نوشته می‌تواند نادرست باشد، یک دلیلِ ژرف هرمنوتیکی دارد. چرا که از نگاه آنان هر نوشته همچون سندی است که خود مؤید اصالت خود اوست.

هر نوشته‌ای، در واقع، موضوعِ خاصِ هرمنوتیک است. آنچه ما در نمونه‌ی حاد زبان بیگانه و دشواری‌های ترجمه می‌یابیم، در اینجا با استقلال خواندن تأیید می‌شود: فهم، یک جابجاییِ روانی نیست. افق معنایی فهم نمی‌تواند به اعتبار نیّت نویسنده و یا به واسطه‌ی افقِ مخاطب که متن برای او نوشته شد، محدود شود.

قاعده‌ای وجود دارد که بر مبنای آن نباید هیچ چیز ورای نیتِ مؤلف و یا خواننده‌یِ اصلیِ [اولیه‌ی] متن بدان افزوده شود. این قاعده در آغاز به‌سانِ قاعده‌ی هرمنوتیکیِ معقولی جلوه می‌کند، و گویا عموماً هم چنین شناخته شده است. ولی این قاعده فقط در موارد حاد کاربرد دارد. زیرا قرار نیست که متون همچون وصفِ زنده‌ی ذهنیتِ نویسنده‌شان فهمیده شوند. پس، این قاعده، حدود مرزهای معنای متن را مشخص نمی‌کند. با این همه، فقط محدود کردن معنای متن به افکار واقعی مؤلف نیست که سؤال برانگیز است. حتی، اگر بخواهیم معنای متن را به نحوی عینی، و با در نظر گرفتن آن همچون پیامی برای مخاطبانِ هم‌عصرش و در ارتباط با خوانندگان اصلی‌اش تعیین کنیم، چنان که روال اصلی کار اشلایرماخر نیز همین بود، باز نمی‌توان از تعیین حدودی تصادفی فراتر رفت. مفهومِ مخاطبِ هم‌عصرِ متن تنها اعتبار انتقادی محدودی دارد. زیرا که روشن نیست مفهوم هم‌عصری چیست. شنوندگان پریروز و نیز شنوندگان

پس‌فردا همواره در شمار معاصران خوانده می‌شوند. چگونه خطی ترسیم کنیم که خواننده‌ای را از این که گیرنده‌ی پیام باشد، کنار گذارد؟ هم‌عصرها چه کسانی هستند؟ و ادعای متن در مورد حقیقت، رودرروی این آمیزه‌ی متنوعِ گذشته و آینده چه خواهد بود؟ مفهوم خواننده‌ی اصیل سرشار از آرمان‌گرایی‌های ناآزموده است.

افزون بر این، برداشت ما از ماهیت سنت ادبی در حکم اعتراضی بنیادین به مشروعیت‌بخشیِ هرمنوتیکی به مفهوم خواننده‌ی اصلی است. ما دیدیم که ادبیات با خواست انتقال تعریف می‌شود. ولی آن کسی که نسخه‌برداری می‌کند و نسخه‌ها را به دیگران انتقال می‌دهد، این کار را برای هم‌عصران خود می‌کند. این است که ارجاع به خواننده‌ی اصلی، همچون ارجاع به نیت مؤلف، فقط ملاکی تاریخی-هرمنوتیکی، ملاکی خشک به دست می‌دهد، که نمی‌تواند واقعاً افق معنایی متن را محدود کند. آنچه در نوشتار تثبیت شده است، از وابستگی به خاستگاه‌اش و مؤلف‌اش می‌رهد و برای ورود به مناسباتی جدید آزاد می‌شود. مفاهیم تجویزی چون معنای مورد نظر مؤلف یا فهم خواننده‌ی اصلی، در واقع، تنها بر فضایی تهی دلالت می‌کنند که گاه به گاه با فهم پُر می‌شود.

زبان به مثابه‌ی کنشِ هرمنوتیکی

نکته‌ی بالا ما را به دومین جنبه‌ی رابطه‌ی میان زبان و فهم می‌رساند. نه فقط موضوعِ خاصِ فهم، یعنی سنت، دارای سرشتِ زبانی است، بل خود فهم نیز با زبان ارتباطی ذاتی دارد. ما از این حکم آغاز کردیم که فهم، همان تأویل است، زیرا افقی هرمنوتیکی می‌آفریند که معنای متن درون آن تحقق می‌یابد. ولی برای این که بتوانیم معنای متن را در محتوای عینیِ آن بیان کنیم، نخست باید آن را به زبان خود ترجمه کنیم. به بیان

دیگر، باید معنا را به مجموعه‌ی معناهای ممکنی که ما به واسطه‌ی زبانِ خود در آن‌ها حرکت می‌کنیم، پیوند بزنیم. پیش‌تر ساختار منطقی این امر را در نسبتِ با جایگاه ویژه‌ی پرسش، همچون پدیداری هرمنوتیکی، بررسی کرده‌ایم. اکنون، با توجه به سرشت زبانی هر نوع فهمی، از زاویه‌ای دیگر به بررسیِ آنچه دردیالکتیک پرسش وپاسخ نشان داده بودیم، می‌پردازیم.

اکنون، به ساحتی گام می‌نهیم که معمولاً در دیدگاه مسلطی که علوم تاریخی از خود دارند، نادیده گرفته می‌شود. زیرا تاریخ‌نگار معمولاً مفاهیمی را برمی‌گزینند تا به واسطه‌ی آن‌ها سرشتِ تاریخیِ موضوع‌های مورد بحث خود را توصیف کند، بی‌آن که صراحتاً به سرچشمه و درستی این مفاهیم بیندیشد. تاریخ‌نگار، صرفاً در میان اطلاعات تاریخی، فقط موضوع مورد توجه خود را دنبال می‌کند، و اعتنایی به این واقعیت ندارد که قابلیت توصیفی مفاهیم برگزیده‌اش چه بسا به شدت برای هدف او زیان آور باشند، زیرا این کار آنچه را به لحاظ تاریخی بیگانه است، به چیزی آشنا بدل می‌کند، و به این ترتیب به‌رغم همه‌ی عینی‌گرایی‌اش، پیشاپیش هستیِ بیگانه‌ی موضوع را تابعِ چارچوبِ ارجاعِ مفهومیِ خود کرده است. به این ترتیب، تاریخ‌نگار به رغم روش علمی‌اش همچون دیگران رفتار می‌کند. او نیز فرزند زمانه‌ی خویش است و تابع بی‌قید و شرط مفاهیم و پیش داوری‌های دوران خویش.[۱۰]

از آنجا که تاریخ‌نگار به این ساده‌اندیشی خود اعتراف نمی‌کند، نمی‌تواند به سطحی از ژرف‌اندیشی و تأمل که موضوع طلب می‌کند، دست یابد. ولی ساده‌اندیشی‌اش، آنجا به راستی دهشت‌بار می‌شود که از

۱۰. بنگرید به بحث پیشین ما (خاصه نقل قول اشلگل) در همین کتاب [متن انگلیسی]،ص ۳۶۱.

مسائلِ برخاسته از آن آگاه می‌شود و اصرار می‌کند که برای فهمِ تاریخ، لازم است برداشت‌های خود را کنار نهد، و جز در قالب برداشت‌های دورانی که تلاش در فهمیدن آن دارد، نیندیشد.[11] این خواست که همچون تحققِ منطقیِ آگاهیِ تاریخی به نظر می‌رسد، چنان که بر هر خواننده‌ی دقیقی روشن خواهدشد، توهمی ساده‌اندیشانه بیش‌نیست. ساده‌اندیشیِ این ادعا در این واقعیت نهفته نیست که اساساً ادعایی است تحقق نایافتنی، زیرا تأویل‌گر هرگز به کمال مطلوبِ کنار گذاردنِ خویش دست نمی‌یابد. این گفته به این معناست که آن خواستِ کمالِ مطلوب معقول بوده و باید تا جای ممکن، بدان نزدیک شد. ولی این که خواستِ معقولِ آگاهیِ تاریخی ـ یعنی فهمِ یک دوران در پرتو مفاهیم همان دوران ـ واقعاً چه معنایی دارد، چیزی از بنیاد متفاوت است. ضرورتِ کنار گذاشتنِ برداشت‌های امروزی، به معنای انتقال ساده‌اندیشانه و خیالی به گذشته نیست. بل، ضرورتی است نسبی که فقط در پیوند با برداشت‌های خودِ شخص معنا دارد. آگاهی تاریخی در فهمِ ماهیت خود ناتوان می‌ماند، اگر در راه این فهم چیزی را وابنهد که تنها به یاری آن فهم ممکن می‌شود. در واقع، تاریخی اندیشیدن اِعمالِ جابجایی‌ای است که مفاهیم و برداشت‌های گذشته، آنگاه که می‌کوشیم تا در قالب آن‌ها بیندیشیم، دستخوش آن می‌شوند. تاریخی اندیشیدن همواره مستلزم ایجاد پیوندی است میان آن مفاهیم و فکر خودِ شخص. تلاش برای حذف مفاهیم شخصی[12] در

---

۱۱. بنگرید به یادداشت من به مقاله‌ی زیر:
H. Rose, "Klassik als Denkform des Abendlandes" in *Gnomon* (1940), pp. 353-56.
اکنون متوجه می‌شوم که درآمد روش‌شناسانه‌ای که به «اخلاق دیالکتیکی افلاطون» در سال ۱۹۳۱ نوشته بودم، همین نقادی را در بر داشت: [G. W. v, pp. 6-14.]

۱۲. گادامر، در جای دیگری از کتاب **حقیقت و روش** نشان داده که گریزی از مفهوم ←

تأویل نه فقط ناممکن، بل آشکارا کاری بیهوده و پوچ است. تأویل کردن دقیقاً به معنای بهره‌گیری از پیش‌فهم‌های شخصیِ خویشتن است، به گونه‌ای که معنای متن برای ما به سخن درآید.

در تحلیل خود از فراشد هرمنوتیکی دیدیم که دستیابی به یک افق تأویل نیازمند «ادغام افق‌ها»ست. این نکته را سویه‌ی زبانیِ تأویل تأیید می‌کند. متن به واسطه‌ی تأویل سخن می‌گوید. اما، هیچ متن و کتابی سخن نخواهد گفت مگر به زبانی آشنا برای دیگری. پس، تأویل اگر به راستی بخواهد متن را به سخن درآورد، باید زبان مناسب را کشف کند. از این رو هیچ تأویلی نیست که «در خود» درست باشد. دقیقاً به این دلیل که هر تأویلی به خودِ متن می‌پردازد. زندگیِ تاریخِ (Geschichtliche) یک سنت وابسته به این است که دائماً همگون‌سازی‌ها و تأویل‌های نویی صورت گیرد. اندیشه‌ی تأویلِ درستِ «در خود» اندیشه‌ی نامعقولی است که برداشت نادرست از ماهیت سنت را نشان می‌دهد. هر تأویلی باید خود را با موقعیت هرمنوتیکی‌ای که بدان تعلق دارد منطبق کند.

در بند موقعیت بودن بدین معنا نیست که ادعای صحتی که هر تأویلی باید داشته باشد، در ذهنی‌گری و تصادف حل می‌شود. ما، اینجا، نباید بینش رمانتیک‌ها را که مسئله‌ی هرمنوتیک را از همه‌ی عناصر اتفاقی پالودند، کنار بگذاریم. برای ما تأویل امری آموزشی نیست، بل خودِ کنشِ فهم است که در صراحتِ تأویلِ زبانی، نه تنها برای مخاطبِ آن بل برای خود تأویل‌گر، تحقق می‌یابد. به خاطر ماهیت زبانیِ تمامی تأویل‌هاست که هر تأویلی امکان ایجاد رابطه با دیگر تأویل‌ها را می‌یابد. هیچ گفتاری نیست که گوینده و شنونده را همبسته‌ی یکدیگر نکند. این در مورد

→ «پیش‌داوری» نیست، و تأویل همواره استوار بدان است (متن انگلیسی، صص ۲۶۹-۲۷۷). اینجا او با طرح «مفاهیم شخصی» بر همین نکته تأکید کرده است. (م).

فراشد هرمنوتیکی هم صادق است. اما، این رابطه، فراشدِ تأویلیِ ویژه‌ی فهم را تعیین نمی‌کند. انگار که این فراشد انطباقی است آگاهانه با موقعیتی آموزشی. برعکس، این فراشد چیزی نیست مگر فراشدِ ***انضمامی کردن خودِ معنا***. بگذارید، بار دیگر، تأکید بر عنصر «انطباق» را به یاد آوریم، عنصری که از عرصه‌ی هرمنوتیک یکسر محو شده بود. دیدیم که فهمیدن یک متن همواره به معنای انطباق آن با خود ماست، و نیز دانستن این موضوع است که یک متن حتی اگر قرار باشد که همواره به نحوی دیگر فهمیده شود، باز همان متن است، که هر بارخود را از راهی متفاوت به ما می‌نمایاند. این نکته که ادعای حقیقت‌مندیِ هر تأویلی به هیچ رو جنبه‌ی نسبی نمی‌گیرد، از این واقعیت حاصل می‌شود که تمامی تأویل‌ها به گونه‌ای بنیادین، زبانی هستند. صراحت‌زبانی‌ای که فراشد فهم از راه تأویل به دست می‌آورد، معنای دیگری جز معنای درک شده و تأویل شده نمی‌آفریند. درفهم، مفاهیم‌تأویلی مفاهیمی درونمایه‌ای‌نیستند. بل، ماهیت آن‌ها چنان است که برای جایگزینی آن چه به واسطه‌ی تأویل در زبان آورده‌اند محو می‌شوند. یک تأویل هنگامی درست است که به این شیوه بتواند محو شود. و این خود یک ناسازه است. و باز، در عین حال، این هم درست است که این تأویل به عنوان چیزی که قرار است محو شود، باید به بیان درآید. امکان فهم وابسته است به امکان تأویلِ واسطه‌ای ازاین دست.

این امر در آن مواردی که فهم بی‌واسطه بدون کمک هیچ گونه تأویل صریحی حاصل می‌شود نیز صادق است، چرا که حتی در این موارد نیز تأویل باید امکان‌پذیر باشد. این نکته بدین معناست که تأویل به طور بالقوه درفراشد فهم قراردارد. تأویل به فهم روشنی و صراحت می‌بخشد. پس تأویل ابزاری نیست که به یاری آن فهم به دست آید، بلکه چیزی است که به محتوای آن‌چه فهمیده شده، راه برده است. بگذارید یادآور

شوم که این نکته به دو معناست: از سویی معنای متن می‌تواند به صورت یک پارچه تحقق یابد و از سوی دیگر، آنچه متن از آن سخن می‌گوید نیز به بیان درمی‌آید. انگار که تأویل، موضوع را در ترازوی واژه‌ها قرار می‌دهد. کلیت این حکم، اینک دستخوش تغییرات خاصی می‌شود که غیرمستقیم آن را تأیید می‌کنند. هنگامی که ما با فهم و تأویل متون زبانی درگیریم، تأویل در همان محیط زبان نشان می‌دهد که فهم همواره چیست: جذب و انطباقِ گفته تا حدّ تخصیصِ آن به خود. تأویل زبانی صورتِ همه‌ی تأویل‌ها است، حتّی آنجا که موضوع مورد تأویل ماهیت زبانی نداشته باشد، یعنی متن [نوشتاری و زبانی] نباشد، بل یک مجسمه یا یک قطعه‌ی موسیقی باشد. این موارد تأویلی نباید اسباب گیجی ما بشوند. این‌ها اگرچه شکل زبانی ندارند، اما زبان پیش‌انگاشتِ آن‌هاست. می‌توان چیزی را از راه تضاد و تقابل نشان داد، مثلاً دو تصویر نقاشی را کنار هم نهاد یا دو شعر را یکی پس از دیگری خواند تا یکی به یاری دیگری تأویل شود. به نظر می‌رسد که در چنین مواردی این شکل بیان، تأویل زبانی را از سر راه برمی‌دارد. اما در واقع این نوع بیان، شکل تغییریافته‌ی تأویل زبانی است. در چنین شکل‌های بیانی‌ای ما با بازتابِ تأویل رویاروییم، که در آن این شکلِ بیان همچون میان‌بُری دیداری به کار رفته است. این شکلِ بیان درست به همان مفهوم ترجمه، تأویل است، ترجمه‌ای که حاصل تأویل را خلاصه می‌کند، و یا همانند دکلمه‌ی درستِ یک متن است که باید پیشاپیش توسط خواننده تأویل شده باشد. زیرا تنها هنگامی می‌توان یک متن را دکلمه کرد که آن متن فهمیده شده باشد. فهم و تأویل به صورتی پایدار همبسته‌ی یکدیگرند.

این واقعیت که مفهوم *تأویل* نه تنها در مورد تأویل علمی، بل در مورد بازتولید هنری مثل اجراهای موسیقی یا نمایش، نیز به کار می‌رود، به

روشنی بستگی به واقعیتِ پیش گفته‌ی بالا یعنی همبستگی متقابل تأویل و فهم دارد. ما در بالا نشان دادیم که چنین بازتولیدهایی به معنای بازآفرینی‌های ثانوی در پسِ آفرینش نخست نیستند. بل، برعکس، این‌ها خود، شرایط ظهور و تجلی واقعی اثر هنری را فراهم می‌آورند. اجرا، نشانه‌های نوشتاریِ متونِ موسیقایی یا نمایشی را زندگی می‌بخشد. دکلمه نیز فراشدی مشابه است، چرا که این کار به معنای برانگیزش و تبدیلِ متن به بی‌واسطگیِ تازه‌ای است.[۱۳]

از نکته‌ی بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که در مورد هر گونه فهمی که در جریان خواندنِ بی‌صدا تحقق می‌یابد نیز وضع چنین است. اساساً خودِ خواندن متضمن تأویل است. نکته‌ی بالا به این معنا نیست که به هنگام خواندن، فهم، گونه‌ای تولید درونی است که در آن، اثر هنری همچون اثری که همگان می‌توانند آن را مشاهده کنند، وجود مستقلی را به دست می‌آورد ـ هر چند که در حوزه‌ی خصوصیِ روان فرد محدود شود. برعکس، این بدان معناست که اثری که در زمان و مکانِ جهان بیرون شکل می‌گیرد، در واقع هیچ گونه وجود مستقلی از خودِ کارِ هنری ندارد، و چنین استقلالی را تنها در سطح دوم تمایز زیبایی‌شناسانه می‌تواند پیدا کند. تأویلِ یک قطعه‌ی موسیقی یا یک نمایش از راه اجرای آن‌ها، اساساً تفاوتی با فهمِ متن به هنگامِ خواندن آن ندارد. فهم همواره تأویلی را در بر دارد. کار یک عالم فقه‌اللغه آن است که متون را قابل خواندن و فهمیدن کند یا متن را از بدفهمی در امان بدارد. از این رو، هیچ تفاوت اساسی‌ای

---

۱۳. در مورد تمایز میان «خواندن» و «اجرا کردن» بنگرید به:

H. G. Gadamer, "Zewischen phänomenologie und Dialektik", G. W, 2, pp. 3-23 "Text and Interpretation" in The Gadamer-Derrida Encounter, SUNY press, 1988.

میان تأویل یک اثر از طریق بازتولیدِ آن و تأویل عالم فقه‌اللغه وجود ندارد. حتی اگر هنرمند احساس کند که حقانیت تأویل او از راه کلام اهمیتی درجه‌ی دوم دارد و آن را با این عنوان که غیرهنری است رد کند، باز نمی‌تواند منکر شود که چنین برداشتی از تأویلِ نهفته در بازتولیدِ او اساساً می‌تواند حقانیت داشته باشد. او نیز باید بخواهد که تأویل‌اش درست و قانع کننده باشد، و حتی به ذهنش هم خطور نکند که رابطه‌ای را که تأویل با متنِ پیش روی او دارد انکار کند. اما این همان متنی است که پژوهشگر را با وظیفه‌اش آشنا می‌کند. بنابراین هنرمندِ اجراکننده نمی‌تواند منکر شود فهم او از یک اثر که در تأویلِ مبتنی بر بازتولید او بیان شده، خود می‌تواند فهمیده شود، یعنی تأویل و توجیه شود، و این تأویل شکل زبانی خواهد داشت. اما حتی این هم آفرینشِ جدیدِ معنا نیست، بل به مثابه‌ی یک تأویل بار دیگر محو می‌شود، و حقیقتِ خود را در بی‌واسطگیِ فهم حفظ می‌کند.

بازشناسیِ همبستگیِ تنگاتنگِ تأویل و فهم می‌تواند اندیشه‌ی غلط رمانتیک درباره‌ی بی‌واسطگی را ویران کند، اندیشه‌ای که هنرمند و هنرشناس تحت عنوان زیبایی‌شناسیِ نبوغ دنبال کرده‌اند و هنوز هم در پی‌اش هستند. تأویل نمی‌کوشد تا جایگزینِ اثرِ موردِ تأویل گردد. به عنوان مثال، نمی‌کوشد تا به یاری نیروی شاعرانه و هنریِ بیانش، جلب توجه کند. بل *اساساً* عَرَضی باقی می‌ماند. این نه فقط در مورد کلامِ تأویل‌گر، بل در مورد تأویل‌های مبتنی بر بازتولید نیز صادق است. کلامِ تأویل‌گر مادام که به واسطه‌ی مسئله‌ی هرمنوتیکی فراخوانده می‌شود، همواره چیزی عَرَضی در خود دارد. این نه تنها به خاطر اهداف آموزشی است که در عصر روشنگری کارِ تأویل بدان محدود می‌شد، بل به این دلیل است که فهم، همواره، رویدادی اصیل (Geschehem) است. به همین شکل،

تأویلی که به شکلِ بازتولید است نیز در معنایی بنیادین عَرَضی است، البته نه فقط هنگامی که چیزی با اهداف آموزشی اجرا، تقلید، ترجمه، یا به صدای بلند خوانده می‌شود. این موارد که در آن‌ها بازتولید به معنای خاص و بیانگرانه‌ای تأویل است، یعنی شامل اغراق و برجسته‌سازی بیانگرانه است، تفاوتی اساسی با تأویل‌های دیگرِ مبتنی بر بازتولید ندارد بلکه تنها تفاوتی کمّی با آن‌ها دارد. هر چقدر هم که خودِ یک اثر ادبی یا یک قطعه‌ی موسیقی باشد که به‌واسطه‌ی اجرا به حضوری نمایشی دست می‌یابد، اما هر اجرایی لحن خاص خود را خواهد داشت. به این اعتبار، تفاوت حاصل از لحن نمایشی هنگامی که مقاصد آموزشی در کار باشد، چندان زیاد نیست. هر اجرایی تأویل است، و هر تأویلی برجسته‌سازی است.

فقط به این دلیل که این نوع تأویل، هستیِ پایدار خودویژه‌ای ندارد، و در اثری که خود بازتولید می‌کند، محو می‌شود، حقیقت بالا به روشنی آشکار نمی‌شود. ولی اگر ما مثالی قیاس‌پذیر از هنرهای تجسمی ـ مثلاً نسخه برداری هنرمندی بزرگ از آثار استادان قدیم ـ برگزینیم، همان تأویل روشنگرانه را در آن‌ها خواهیم یافت. همین تأثیر در تماشای نسخه‌های جدید فیلم‌های قدیمی، یا دیدن دوباره‌ی فیلمی که اخیراً دیده‌ایم و خوب به یادش داریم پدید می‌آید: همه چیز اغراق‌آمیزتر به چشم می‌آید. پس، سخن گفتن از تأویلی که در پس هر بازتولید نهفته است کاملاً موجه است، و باید بتوان از آن توصیفی اساسی ارائه کرد. تأویل در کل از هزاران هزار تصمیم کوچک شکل می‌گیرد که همگی می‌خواهند درست باشند. لزومی ندارد که تأویل و توجیه استدلالی دغدغه‌ی اصلی هنرمند باشند. افزون بر این، یک تأویل روشنِ زبانی تنها به حقیقت نزدیک می‌شود، و به صورت متوازن و کاملی که به واسطه‌ی بازآفرینی

هنری حاصل شده، دست پیدا نمی‌کند. با این همه رابطه‌ی درونی هر نوع فهم با تأویل و نیز امکان اساسیِ یک تأویل کلامی دست نخورده باقی می‌ماند.

ما باید، به درستی، تقدم ذاتی زبان را که اینجا بیان شد، درک کنیم. در واقع، زبان غالباً در بیان احساسات ما ناتوان است. در برابرِ حضور پرشکوه آثار هنری، کارِ به زبان آوردن آنچه این آثار به ما می‌گویند، کاری بیهوده و بی‌پایان به نظر می‌رسد. به این ترتیب، این حقیقت که اشتیاق و توانایی ما در فهم همواره ازهر گفته و کلام ما فراتر می‌رود، به مثابه‌ی نقدِ زبان جلوه می‌کند. اما این امر بر تقدم ذاتی زبان تأثیر نمی‌گذارد. به نظر می‌رسد که امکاناتِ ما برای شناخت، بسیار فردی‌تر از امکانات بیانی‌ای است که زبان در اختیار ما می‌گذارد. در برابرِ گرایش اجتماعی به یک‌شکلی و یک‌دستی که به واسطه‌ی آن زبان فهم را ناگزیر از ورود در قالب‌های معینی می‌کند که ما را در محاصره‌ی خویش گرفته‌اند، شوق ما به شناخت می‌خواهد از بند این قالب‌ها و پیش‌تعیین‌شدگی‌ها بگریزد. با این همه، برتری حیاتی‌ای که برای زبان قائل هستیم به قراردادهای کلامیِ زبان مربوط نمی‌شود، بل با قراردادهای معنایی که در زبان شکل گرفته‌اند، مرتبط است. به این ترتیب، این موضوع در تقابل با پیوند ذاتی میان فهم و زبان قرار نمی‌گیرد، بلکه در واقع این پیوند را تحکیم می‌کند. زیرا هر نقدی از این دست که برای فهم، از قالب گفته‌های ما فراتر می‌رود، باز هم شکل بیانی خود را در زبان می‌یابد. به این اعتبار، زبان مانع از هر گونه اعتراضی نسبت به صلاحیت و اقتدار خود می‌شود. همگانیت‌اش با همگانیت خِرَد هم‌گام است. آگاهی هرمنوتیکی تنها در چیزی که نسبت عام میان زبان و خِرَد را می‌سازد، شریک است. اگر هر فهمی در رابطه‌ی مبتنی بر هم ارزی با تأویلِ ممکن قرار گیرد، و اگر که

اساساً هیچ حد و مرزی برای فهم وجود نداشته باشد، آنگاه صورت زبانی‌ای که تأویلِ این فهم به خود می‌گیرد، باید بُعدی بی‌کران در خود داشته باشد که از هر حد و مرزی فراتر خواهد رفت. زبان، زبانِ خودِ خِرَد است.

با گفتن جمله‌های بالا آدم به شک می‌افتد. زیرا به این ترتیب، زبان چنان به خِرَد یعنی به چیزهایی که آن‌ها را می‌نامد نزدیک می‌شود که می‌شود پرسید: پس چرا زبان‌های متعدد وجود دارند، مگر نه این‌که همه به یک اندازه به خِرَد و به چیزها نزدیک هستند. وقتی کسی در زبانی می‌زید، سرشار از حسِ تناسبِ بی‌همتای واژه‌هایی می‌شود که برای دلالت بر چیزهای مورد اشاره‌اش به‌کار می‌برد. به نظر او ناممکن می‌آید که واژه‌های دیگری از زبان‌هایی دیگر، بتوانند به این خوبی چیزها را بنامند. واژه‌ی مناسب همواره در مالکیت فرد و یکه به نظر می‌آید، همان طور که چیزهای مورد اشاره نیز همواره یکه هستند. رنج و عذاب ترجمه نیز سرانجام مبتنی بر این واقعیت است که واژه‌های اصلی از چیزهای مورد اشاره‌شان جداناشدنی به نظر می‌آیند، به نحوی که مترجم، غالباً برای قابل فهم کردن متن، به جای ترجمه‌ی صرف، باید شرحی مبتنی بر تأویل از آن ارائه دهد. هر چه آگاهی تاریخی ما حساس‌تر باشد، به نظر می‌رسد که از ترجمه ناپذیریِ یک متن به زبان بیگانه آگاه‌تر می‌شود. اما، این موضوع وحدت عمیق واژه و چیز را تبدیل به یک مانع هرمنوتیکی می‌کند: اگر تا این حد زندانیِ زبان خود هستیم چگونه می‌توانیم چیزی را که به زبانی بیگانه نوشته شده بشناسیم؟

لازم است که به ظاهرفریبی این استدلال دقت کنیم. در واقع، حساسیت آگاهی تاریخی ما خلاف این را به ما می‌گوید. کار فهم و تأویل همواره با معنا باقی می‌ماند. این نمایانگر همگانیت برتری است که خِرَد

با آن فراتر از محدودیت‌های هر زبان مفروضی قرار می‌گیرد. تجربه‌ی هرمنوتیکی اصلاحیه‌ای است که به اعتبار آن خِرَد اندیشنده از زندانِ زبان می‌گریزد، اما این تجربه هم به نوبه‌ی خود در زبان شکل گرفته است.

از این دیدگاه، مسئله‌ی زبان آن طور که فلسفه‌ی زبان آن را مطرح می‌کند، ارائه نمی‌شود. به یقین، تنوع زبان‌ها که مورد توجه زبان‌شناس است، ما را با مشکلی روبرو می‌کند. این مسئله، خیلی ساده چنین است: چگونه هر زبان، علی‌رغم تفاوت‌هایش با زبان‌های دیگر، می‌تواند هر چه را که می‌خواهد بگوید؟ زبان‌شناسی به ما می‌آموزد که چگونه هر زبانی، به شیوه‌ای خاص خود، این کار را می‌کند. ولی این جا، ما می‌توانیم بپرسیم که چگونه، به‌رغم گونه‌گونی شکل‌های گفتار، باز همان وحدت اندیشه و گفتار وجود دارد، تا آن حدّ که هر سنت مکتوبی می‌تواند قابل فهم باشد؟ بنابراین ما به چیزی علاقه‌مندیم که نقطه‌ی مقابل آن چیزی است که زبان‌شناسی مورد پژوهش قرار می‌دهند.

وحدتِ عمیق زبان و اندیشه فرضی است که زبان‌شناسی نیز از آن آغاز می‌کند. همین فرض است که زبان‌شناسی را به یک علم بدل کرده است. زیرا تنها به دلیل وجود این وحدت است که برای پژوهنده، آفریدنِ تجریدی که براساس آن زبان به موضوع پژوهش تبدیل شود، کاری ارزشمند می‌شود. فقط با گسست از پیش‌داوری‌های سنت‌گرای الاهیات و خردباوری بود که هردر و هومبولت آموختند که زبان‌ها را به مثابه‌ی دیدگاه‌هایی نسبت به جهان بدانند. با قبول وحدتِ اندیشه و زبان، آن‌ها توانستند وظیفه‌ی مقایسه‌ی شکل‌های گوناگون این وحدت را به عهده بگیرند. ما نیز با همین بینش آغاز کرده‌ایم، ولی گویا در جهتِ مخالف پیش می‌رویم. علی‌رغم تنوع شیوه‌های گفتار، ما همچنان می‌کوشیم تا

وحدت پایدار اندیشه و زبان را چنان که در پدیده‌ی هرمنوتیکی به آن برخورده‌ایم، یعنی وحدت فهم و تأویل را حفظ کنیم.

بنابراین مسئله‌ای که به ما مربوط می‌شود جنبه‌ی مفهومیِ هر نوع فهمی است. مسئله‌ای که فقط به ظاهر، مسئله‌ای فرعی است. ما دیدیم که تأویلِ مفهومی شیوه‌ی عملِ خودِ تجربه‌ی هرمنوتیکی است. از این روست که مسئله‌ی ما چنین دشوار است. تأویل‌گر نمی‌داند که خود و مفاهیم شخصی خود را به تأویل وارد کرده است. قواعد زبان چنان درونیِ ذهنِ تأویل‌گر می‌شود که هرگز نمی‌تواند در نگاه وی بدل به یک ابژه شود. به این ترتیب، می‌توان فهمید که چرا این جنبه‌ی فراشد هرمنوتیکی به‌طور کامل نادیده گرفته شده است. اما، نکته‌ی دیگری هم در میان است که وضعیت را پیچیده‌تر می‌کند، و آن مسئله‌ی نظریه‌های زبان‌شناسانه‌ی نادرست است. واضح است که یک نظریه‌ی ابزارگرا درباره‌ی نشانه‌ها که واژه‌ها و مفاهیم را همچون ابزاری مفید می‌انگارد، نکته‌ی مرکزی پدیده‌ی هرمنوتیکی را از کف می‌دهد. اگر ما به آنچه در گفتار رخ می‌دهد، به ویژه به هر گونه مکالمه‌ای که علوم انسانی با سنت طرح می‌کند توجه کامل کنیم، قطعاً خواهیم فهمید که با فراشد پیوسته‌ی مفهوم‌سازی روبروییم. این نکته به این معنا نیست که تأویل‌گر واژه‌های تازه یا نامتعارفی به کار می‌گیرد. ولی توانایی کاربرد واژه‌های آشنا از تابعیت منطقی، که در آن یک مفهوم خاص در پرتو مفهومی کلی قرار می‌گیرد، ناشی نمی‌شود. به یاد آوریم که فهم همواره دربردارنده‌ی عنصری از انطباق است، و بنابراین گسترش پیوسته‌ی مفهوم‌سازی را موجب می‌شود. اما اگر بخواهیم ماهیت زبانیِ فهم را از پیش‌انگاشت‌های فلسفه‌ی زبان آزاد کنیم، ناگزیریم که به نکته‌ی بالا توجه کنیم. تأویل‌گر، واژه‌ها و مفاهیم را به شیوه‌ی صنعت‌گر به کار نمی‌برد. صنعت‌گر ابزارش

را برمی‌دارد، به کار می‌گیرد و بعد کنار می‌گذارد. اما ما باید دریابیم که تا چه اندازه هر نوع فهمی با مفاهیم در هم تنیده است، و در نتیجه هر نظریه‌ای را که وحدت عمیق واژه و چیز را از نظر دور دارد، کنار بگذاریم.

در واقع، وضعیت از این هم پیچیده‌تر است. جای تردید است که مفهوم زبان، آن‌سان که زبان‌شناسی جدید و فلسفه‌ی زبان همچون آغازگاه کار خود برگزیده‌اند، به کار این موقعیت بیاید. اخیراً برخی زبان‌شناسان به درستی گفته‌اند که مفهوم جدیدِ زبان آگاهیِ زبانی را مفروض می‌دارد که خود محصولی است تاریخی، و نمی‌تواند به سرآغاز جریان تاریخی، خاصه آن چه یونانیان زبان می‌نامیدند اطلاق شود.[۱۴] از ناآگاهیِ تمام‌عیار نسبت به زبان، که ما در یونان باستان می‌بینیم، تا بی‌اعتباری زبان در نگرش ابزاریِ روزگار مدرن تحولی صورت می‌گیرد. این فراشدِ آگاهیِ فزاینده، که متضمن تغییر در رویکرد به زبان نیز هست، سبب شده که مفهوم زبان آن گونه که هست، یعنی صورت زبان جدا از محتوای آن، به موضوع مستقل بررسی بدل شود.

ما شک داریم که از چنین دیدگاهی رابطه‌ای میان نگرش به زبان و نظریه‌ی زبان به درستی ترسیم شود. اما شکی نیست که زبان‌شناسی و فلسفه‌ی زبان براساس این پیش‌فرض کار می‌کنند که موضوعِ یکه‌ی کارشان صورت زبان است. آیا مفهوم صورت، در اینجا، هنوز مناسب است؟ آیا زبان چنان که ارنست کاسیرر مطرح کرده، صورتی نمادین است؟ آیا این موضوع، ویژگی یکه‌ی زبان را به حساب می‌آورد که بنا به آن زبان همه چیز را ـ اسطوره، هنر، قانون و غیره را که کاسیرر آن را نیز صورت‌های نمادین می‌خواند ـ در بر می‌گیرد؟[۱۵]

---

14. Johannes Lohmann, *Lexis* 3.

۱۵. بنگرید به E. Cassirer, *Wessen und Wirkung des Symolbegriffs,* 1956 که در

در جریانِ تحلیل پدیده‌ی هرمنوتیکی، به کارکرد همگانی زبان برخوردیم. در جریان نشان دادن ماهیت زبانی پدیده‌ی هرمنوتیکی، پی بردیم که این پدیده خود دارای معنایی همگانی است. فهم و تأویل به نحو ویژه‌ای با سنت زبانی ارتباط دارند. اما، در عین حال، از این ارتباط فراتر می‌روند، زیرا نه تنها تمامی آفریده‌های فرهنگ انسانی، از جمله آفریده‌های غیر زبانی آن، می‌خواهند که به این شیوه فهمیده شوند، بل اساساً، هر چیز قابل فهمی باید در دسترس فهم و تأویل قرار داشته باشد. آنچه در مورد زبان صادق است به همان نسبت هم درباره‌ی فهم صدق می‌کند. هیچ یک را نمی‌توان به سادگی همچون امری که به لحاظ تجربی قابل بررسی است در نظرآورد. هیچ یک، هیچ گاه، به سادگی یک ابژه نخواهند شد، اما هر چیزی را که بتواند ابژه شود، در بر می‌گیرند.[۱۶]

اگر ما این رابطه‌ی بنیادین میان زبان و فهم را دریابیم، آنگاه دیگر نخواهیم توانست در تحول از ناآگاهی نسبت به زبان تا بی‌اعتباریِ آن، و با گذرِ از آگاهی به زبان در این میان، فراشد تاریخیِ روشنی مشاهده کنیم.[۱۷] این طرح‌واره به نظر من حتی در مورد تاریخ نظریه‌های زبان نیز نابسنده است، چه رسد به تاریخ خود زبان. زبان که در گفتار می‌زید، گفتاری که شامل هر نوع فهم، از جمله فهم تأویل‌گر متن می‌شود، چندان به اندیشه و تأویل وابسته است که اگر ما محتوای واقعی آنچه را زبان به ما می‌سپرد،

← بردارنده‌ی مقاله‌های قدیمی کاسیرر است که انتشارات واربرگ چاپ کرده بود. در نقد بدان بنگرید به: R. Hönigswald, ***Philosophie und Sprache,*** 1937.

۱۶. هونیگزوالد مسئله را چنین مطرح کرده: «زبان نه فقط یک حقیقت، بل یک اصل است». (منبع پیشین، ص ۴۴۸)

۱۷. این روشی است که لوهمان در منبع پیش گفته، مسئله را شرح داده است.

نادیده بگیریم و بکوشیم تا آن را تنها همچون صورت در نظر بگیریم، چیزی به دست نخواهیم آورد. ناآگاهی زبان از این که وجه واقعی هستیِ گفتار باشد، باز نمی‌ایستد.

نوشتار به مثابه‌ی مسئله‌ای پیش روی نقد ادبی و هرمنوتیک فلسفی

پل ریکور

این جستار براساس سخنرانی پل ریکور در «مرکز مبادله‌ی اندیشه‌ها و تجربه‌های فلسفی» دانشگاه دولتی نیویورک در براک‌پورت ایالات متحد، نوشته شده، و برای نخستین بار به زبان انگلیسی، در نشریه‌ی زیر انتشار یافته است:

Philosophical Exchange, 2, no. 3, State University of Brockport, Summer 1977, pp. 3-15.

متن ریکور از منبع زیر ترجمه شده است:

Paul Ricoeur, "Writing as a Problem for Literary Criticism and Philosophical Hermeneutics", in: *A Riceur Reader, Reflection and Imagination*, New York, 1991, pp. 320-338.

از آنجا که هرمنوتیک تأویلی متن‌محور است و متون نیز از جمله نمونه‌های زبان مکتوب هستند، در صورت بی‌توجهی به مسئله‌ی نوشتار، هیچ نظریه‌ای درباره‌ی تأویل ممکن نخواهد بود. از این رو، مقاله‌ی حاضر هدفی دوگانه را دنبال می‌کند. در گام نخست می‌خواهم نشان بدهم که گذار از گفتار به نوشتار شرایطِ امکانِ تحققِ خود را در ساختارِ خودِ سخن دارد. سپس می‌کوشم تا میان آن نوع از برون‌کردِ آگاهانه که نوشتار آن را نمایان می‌کند و مسئله‌ی اصلیِ هرمنوتیک یعنی فاصله‌گذاری، ارتباط ایجاد کنم. این مفهومِ برون‌کرد که در نخستین بخش این مقاله زیاد به کار رفته، بی‌آن که مورد انتقاد قرار گیرد، در بخش دوم تبدیل به یک معضل می‌شود. نقد افلاطون به نوشتار به مثابه‌ی نوعی ازخودبیگانگی نقطه‌ی عطفی است که برخوردِ توصیفی ما با برون‌کردِ سخنِ ویژه‌ی نوشتار را به برخوردی نقادانه با آن بدل می‌کند.

یکم: از گفتار به نوشتار

آنچه در نوشتار رخ می‌دهد تحققِ کاملِ چیزی است که در یک وضعیت بالقوه قرار دارد، چیزی نوپا و خام که در گفتار زنده وجود دارد، یعنی تفکیکِ «گفته» از «گفتن».

این جداییِ گفته از گفتن به طور ضمنی در ساختار دیالکتیکیِ سخن نهفته است، ساختاری که می‌توان آن را به عنوان دیالکتیکِ رویداد (گفتن) و معنا (گفته) توصیف کرد.

ویژگیِ رویدادیِ سخن را شاید بتوان با مقایسه‌ی ساده‌ای میانِ ساختارِ ثابتِ رمزگان که سازنده‌ی قاعده‌های بازی در هر زبانی است، و وجودِ ازمیان‌رفتنیِ پیام برجسته کرد. این وضعِ ازمیان‌رفتنیِ پیام، مکمل این واقعیت است که فقط پیام فعلیت دارد، و رمزگان صرفاً وجودی بالقوه دارند. فقط کنش‌های ناپیوسته و هر بار منحصر به فردِ سخن است که می‌تواند به رمزگان فعلیت بخشد.

اما اگر آنچه بنونیست «نمونه‌ی سخن» نامیده، صرفاً همین رویدادِ از میان‌رفتنی می‌بود، این ملاکِ تنها بیشتر موجبِ گمراهی می‌شد تا روشنگری. در این صورت، علم محق می‌بود که آن را کنار بگذارد، که در این حالت، اولویتِ وجودیِ سخن بی‌حاصل و بی‌نتیجه باقی می‌ماند. با این همه، کنشِ سخن کنشی صرفاً گذرا و از میان رفتنی نیست. می‌توان آن را به عنوان یک چیز واحد شناخت و بازشناخت، به نحوی که می‌توان آن را دوباره بازگو، یا به صورتی دیگر بیانش کرد. ما حتی می‌توانیم آن را به زبانی دیگر بیان کنیم، یا به زبانی دیگر ترجمه‌اش کنیم. در جریان تمامی این دگرگونی‌ها سخن هویتِ خود را حفظ می‌کند، هویتی که می‌توان آن را محتوای گزاره‌ای یا «گفته به معنای دقیق آن» نیز نامید. این است که ما باید ملاکِ نخست خود، یعنی سخن به عنوان رویداد را یک بار دیگر، و این بار به نحوِ دیالکتیکی‌تری ارائه دهیم تا بتوانیم رابطه‌ای را در نظر بگیریم که سازنده‌ی سخن به معنای دقیق کلمه است. این رابطه همان رابطه‌ی میان رویداد و معناست.

اینجا، ما نمی‌توانیم به تفصیل ساخت درونی «گفته به معنای دقیق آن»

را شرح دهیم، و نقش گزاره را به عنوان هسته‌ی مرکزی و ملاکِ کوچک‌ترین واحدِ سخن ــ یعنی جمله ــ تبیین کنیم، و ترکیبِ میان هویتِ منفرد و عام را در یک کنشِ واحد و گزاره‌ای توضیح دهیم. پس، ناگزیر خود را به بیان این نکته محدود می‌کنیم که این ساختِ درونی شاهدی است بر آن که سخن صرفاً رویدادی از میان رفتنی نیست، بل دارای ساختار ویژه‌ی خویش است که بر شکل گزاره‌ایِ آن مبتنی است.

بنابراین، سخن وحدتِ دیالکتیکی رویداد و معنا در جمله است. ویژگی رویدادی را باید مورد تأکید قرار دهیم تا بتوانیم در مقابلِ تمامیِ تلاش‌هایی که پیام را به رمزگان فرومی‌کاهند بایستیم. هر گونه دفاع از گفتار به عنوان یک رویداد در صورتی حائز اهمیت خواهد بود که بتواند به فعلیت درآمدنِ محتومِ توانشِ زبانیِ ما را در کنشِ زبانی نمایان کند. ولی همین مدافعه نیز نابه‌جا خواهد بود اگر این منشِ رویدادیِ سخن ازمسئله‌ی فعلیت یافتن فراتر رود و در مورد دیگری یعنی فهم اعتبار بیابد. ***اگر سخن به تمامی به عنوان یک رویداد تحقق یابد، آنگاه می‌توان آن را به عنوان معنا فهمید***، یعنی به عنوان گزاره‌ای که می‌تواند در مقام ترکیبِ دو نقش تعریف شود: یکی هویت، و دیگری اِسناد.

این دیالکتیکِ رویداد و معناست که جداییِ معنا از رویداد را در نوشتار ممکن می‌کند. این جدایی، اما، چندان نیست که بتواند ساختار بنیادینِ سخن را به هم بریزد. استقلالِ معنای متن که اکنون نمایان شده است، همچنان تحت تأثیر دیالکتیکِ رویداد و معناست. افزون بر این، می‌توانیم بگوییم که این دیالکتیک در نوشتار آشکار و عیان می‌شود. نوشتار شکلِ تجلی کاملِ سخن است. اگر همچون ژاک دریدا از این نکته دفاع کنیم که نوشتار ریشه‌ای متمایز از گفتار دارد، و تاکنون این شالوده به دلیل توجه افراطیِ ما به گفتار، آوا و منطقِ کلامیِ آن [logos] بد فهمیده

شده است، آنگاه این موضع در حکم بی‌توجهی به این واقعیت خواهد بود که اساسِ وجهِ تحققِ سخن در سرشتِ دیالکتیکیِ سخن نهفته است.

من پیشنهاد می‌کنم که کارمان را بر پایه‌ی طرح ارتباطی‌ای که رومن یاکوبسن در مقاله‌ی «زبان‌شناسی و بوطیقا» مطرح کرده است، استوار کنیم. یاکوبسن از وجودِ شش «عامل» در سخنِ ارتباطی یاد کرده است: گوینده، شنونده، رسانه یا مجرای ارتباطی، رمزگان، موقعیت یا زمینه، و پیام. یاکوبسن سپس شش «نقش» برای هر یک از این شش عامل برشمرده که عبارت‌اند از: نقش‌های عاطفی، انگیزشی، سخن‌گشایی، فرازبانی، ارجاعی و شعری یا ادبی. با استفاده از این اصطلاح‌ها، وقتی سخن به صورت نوشتار ثبت شده باشد، پرسش‌های مورد نظر ما در مورد نوشتار می‌تواند به عنوان کندوکاوی در بابِ تغییرات، دگرگونی‌ها و انحرافات مؤثر بر تعامل این عوامل و نقش‌ها مطرح شوند.

الف. پیام و رسانه: تثبیت

آشکارترین شکل تبدیل گفتار به نوشتار به رابطه‌ی میان پیام و مجرا یا رسانه‌ی آن مربوط می‌شود. در نگاه نخست، به نظر می‌آید که این تغییر فقط به این رابطه ختم می‌شود، ولی با دقت بیشتر متوجه می‌شویم که این نخستین تغییر می‌تواند از همه سو گسترش یابد و به نحو تعیین کننده‌ای بر تمامی عوامل و نقش‌ها تأثیرگذارد. وظیفه‌ی ما این خواهد بود که از این دگرگونی محوری شروع کنیم و به اثرات جانبی‌اش نیز بپردازیم.

مسئله‌ی نوشتار به عنوان یک دگرگونی ساده در سرشت رسانه، با مسئله‌ی تثبیت سخن در یک حامل بیرونی، همچون سنگ، پاپیروس، کاغذ، یا هر چیزی جز صدای آدمی، یکی است. این نوشته که جانشین

بیانِ بی‌واسطه‌ی آوایی، اشاره‌ای و حرکت‌های چهره می‌شود، فی‌نفسه یک دستاورد عظیم فرهنگی است. سیمای انسانی ناپدید می‌شود. اکنون نشانه‌ها و عواملِ مادی پیام را منتقل می‌کنند. این دستاوردِ فرهنگی نخست به ویژگیِ رویدادیِ سخن، و به دنبال آن به معنا مربوط می‌شود. زیرا سخن تنها در نمونه‌ی حاضر و زمان‌مندِ سخن وجود دارد. این نمونه نمی‌تواند چون گفتار، گریزپا و یا چون نوشتار ثابت باشد. از آنجا که رویداد پدید می‌آید و ناپدید می‌شود، ما با مسئله‌ی تثبیت یا نوشتن آن مواجه هستیم. آنچه می‌خواهیم تثبیت کنیم سخن است، و نه زبان به مثابه‌ی *زبان* [langue]. تنها از راه گسترشِ معنایی است که می‌گوییم الفبا، واژگان، و دستور زبان را در نوشته ثبت می‌کنیم. این همه به کار می‌آیند تا تنها سخن تثبیت شود. یک نظامِ بی‌زمان نه پدید می‌آید و نه ناپدید می‌شود، خیلی ساده، اصلاً رخ نمی‌دهد. تنها سخن است که باید تثبیت شود، زیرا سخن به مثابه‌ی یک رویداد محو می‌شود.

ولی، این توصیفِ غیر دیالکتیکی از پدیده‌ی تثبیت به هسته‌ی مرکزی و اصلیِ فراشد نوشتن نمی‌رسد. نوشتار شاید بتواند مورد سخن را نجات دهد، زیرا آنچه نوشتار در واقع تثبیت می‌کند، نه کنش یا رویداد گفتاری، بل «گفته»ی گفتار است. یعنی، نوشتار برون‌کردِ آگاهانه‌ای است که سازنده‌ی زوجِ رویداد-معناست. آنچه می‌نویسیم، چیزی که ثبت می‌کنیم، محتوای کنشِ گفتاری است، معنای رویداد گفتاری است، و نه رویداد به مثابه‌ی رویداد. این نوشته جدا از مخاطراتی که ما جلوتر در قسمت دوم این مقاله، به پیروی از افلاطون از آن‌ها یاد می‌کنیم، مقصد و غایت سخن است. فقط وقتی که Sagen یا «گفتن» تبدیل به Aussage یا «بیان» می‌شود، سخن به مثابه‌ی سخن، در حالت دیالکتیک هسته‌ایِ خود به نتیجه می‌رسد.

حال آیا مسئله‌ی تثبیت، حق مطلب را درباره‌ی مسئله‌ی نوشتار ادا می‌کند؟

به عبارت دیگر، آیا نوشتار فقط مسئله‌ی تغییر رسانه است؟ به بیان دیگر، آیا تنها صدای انسان و حرکات و حالاتِ چهره و بدن جای خود را به نشانه‌ها و علائم مادی‌ای غیر از بدن گوینده می‌دهند؟

هنگامی که ما گستره‌ی دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی مربوط به اختراع نوشتار را در نظر بگیریم، شاید گمان کنیم که نوشتار چیزی بارها فراتر از تثبیتِ مادی صرف است. کافی است تنها چند نمونه از این دستاوردهای عظیم را به یاد آوریم. مثلاً امکانِ ارسال فرامین را از راه دور، بی آن که دستخوش تحریفی جدی بشوند، می‌توان با پیدایشِ اِعمالِ حاکمیتِ سیاسی از سوی یک دولتِ دوردست مربوط دانست. این دلالتِ ضمنیِ سیاسی در نوشتار فقط یکی از پیامدهای آن محسوب می‌شود. تثبیت قواعد محاسبه را می‌توان با پیدایش مناسبات بازار و در نتیجه پیدایش علم اقتصاد مربوط دانست. شکل‌گیری بایگانی‌ها را می‌توان آغاز تاریخ‌نگاری خواند، وتثبیت قانون به‌عنوان معیاری برای تصمیم‌گیری‌های مستقل از دیدگاه این یا آن قاضی را می‌توان به پیدایش دادگستری و اصول و ضوابط قضایی ارتباط داد. این سیاهه‌ی طولانیِ پیامدهای نوشتار به خوبی نشان می‌دهد که سخنِ انسانی با تثبیت در نوشتار، نه تنها از نابودی در امان مانده، بل نقش ارتباطی‌اش عمیقاً از آن متأثر گشته است.

اکنون، می‌خواهیم با طرح نکته‌ای دیگر این اندیشه‌ی تازه را دنبال کنیم. نوشتار، به محض این که از صورت صرفِ ثبتِ سخنِ شفاهی گذشت و به صورت اندیشه‌ی انسانی که مستقیماً و بدون واسطه‌ی زبانِ گفتار نوشته شده درآمد، مسئله‌ی خاصی را مطرح می‌کند. نوشتار جای گفتار را می‌گیرد. راه میان‌بری میان معنای سخن و رسانه‌ی مادیِ آن پدید

می‌آید. از این جا ما ناگزیر با ادبیات ــ به معنای اصلی آن ــ سر و کار داریم. سرنوشت سخن به حروف واگذار شده است و نه به آوا.

بهترین راه برای ارزیابیِ وسعتِ این جایگزینی، توجه به گستره‌ی دگرگونی‌هایی است که در مورد دیگر اجزاءِ فراشد ارتباط پدید می‌آید.

ب. پیام و گوینده

نخستین رابطه‌ای که باید تغییر کند، رابطه‌ی پیام با گوینده است. این، در واقع، یکی از دو دگرگونی متقارنی است که بر کلیتِ موقعیتِ گفتگو تأثیر می‌گذارد. وقتی که رابطه‌ی رودررو به رابطه‌ای پیچیده‌تر میان خواندن و نوشتن تبدیل می‌شود، رابطه‌ای که خود حاصلِ ثبتِ مستقیمِ سخن به صورت حروف است، رابطه‌ی بین پیام و گوینده در یک سوی زنجیره‌ی ارتباط، و نیز رابطه‌ی میان پیام و شنونده در سوی دیگر زنجیره، هر دو عمیقاً دگرگون می‌شوند. موقعیت مکالمه بی‌اعتبار می‌شود و رابطه‌ی نوشتن / خواندن دیگر مورد خاصی از رابطه‌ی گوینده / شنونده به حساب نمی‌آید.

اگر ما این دگرگونی‌ها را با دقت بیشتر و به تفصیل بررسی کنیم، خواهیم دید که ارجاعِ سخن به گوینده‌ی آن، به نحوی که در زیر می‌آید، تحت تأثیرقرار می‌گیرد. در سخن، جمله گوینده‌ی خود را با شاخص‌های گوناگونِ مربوط به ذهنیت و شخصیت مشخص می‌کند: ضمایر شخصی با محوریتِ «من»، قیود زمان و مکان با محوریتِ «اینجا» و «اکنون»، زمان‌های افعال با محوریت «زمانِ حالِ اخباری»، و از این قبیل موارد. ولی در سخن گفتاری این توانایی ارجاعِ سخن به گوینده خصلتی بی‌واسطه از خود نشان می‌دهد، زیرا گوینده خود به موقعیتِ گفتگو تعلق دارد. او به معنای دقیق و اصیلِ اصطلاح «جا-هستی» یا «دازاین»، آنجا هست. در

نتیجه، نیّت ذهنی گوینده و معنای سخن هم‌پوشانی پیدا می‌کند، به نحوی که فهم منظور گوینده و فهم معنای سخن او یک چیز می‌شود

ابهام اصطلاح‌های آلمانی Meinen و انگلیسی to mean [منظور داشتن] خود گواهی است بر این هم‌پوشانی در موقعیتِ گفتگو. در سخنِ مکتوب، اما، دیگر نیّتِ مؤلف و معنا یکی نخواهند بود. این جداییِ معنایِ زبانیِ متن و نیّتِ ذهنیِ مؤلف به مفهومِ نوشته دلالتی تعیین‌کننده می‌بخشد که از تثبیتِ صرفِ سخنِ شفاهی فراتر می‌رود. نوشته، مترادف استقلال معنایی متن می‌شود، که این خود نتیجه‌ی گسستِ نیتِ ذهنیِ مؤلف از معنای زبانیِ متن، و یا جداییِ منظورِ مؤلف از معنای متن است. معنای کنونیِ متن از منظوری که مؤلف هنگام نوشتن آن داشته است، مهم‌تر می‌شود.

این مفهوم استقلالِ معناییِ متن برای هرمنوتیک اهمیت بسیار دارد. تفسیر با همین مفهومِ استقلال آغاز می‌شود. به این معنی که کارِ خود را در محدوده‌ی مجموعه‌ای از معناها که از قید و بند روان‌شناسیِ مؤلف آزاد شده‌اند، شروع می‌کند. ولی این روان‌شناسی‌زداییِ تأویل به این معنا نیست که مفهومِ «معنای مورد نظرِ مؤلف» دیگر کاملاً اهمیت خود را از دست داده است. اینجا، باز برداشتِ غیردیالکتیکی از رابطه‌ی میان رویداد و معنا، می‌خواهد تا بدیلی را در مقابل بدیل دیگر قرار دهد. از یک سو، ما با چیزی روبروییم که وایمسَت آن را «سفسطه‌ی نیت‌مندی» خوانده است، و بنا به آن، نیتِ مؤلف ملاکِ هر گونه تأویلِ معتبر است. و از سوی دیگر، ما با چیزی سر و کار داریم که من به قرینه، آن را «سفسطه‌ی متنِ مطلق» می‌نامم، و فرضِ آن، وجودِ متنی است یکسر فاقد مؤلف. اگر سفسطه‌ی نیت‌مندی، به استقلال معناییِ متن کم بها می‌دهد، سفسطه‌ی متنِ مطلق نیز از یاد می‌برد که متن سخنی است که کسی آن را

بیان کرده است، یعنی کسی با شخصی دیگر در مورد چیزی حرف زده است. ممکن نیست که بتوانیم این ویژگیِ اصلیِ سخن را حذف کنیم، مگر آن که متون را به اشیاء طبیعی فروبکاهیم، یعنی به چیزی که ساخته‌ی دست انسان نیست و به ریگ‌هایی می‌ماند که در شن‌زار یافت می‌شود.

استقلال معناییِ متن رابطه‌ی رویداد و معنا را پیچیده‌تر می‌کند، و از این نظر آن را به عنوان رابطه‌ای دیالکتیکی نشان می‌دهد. معنای مورد نظر مؤلف دقیقاً تا آنجا که مؤلف در دسترس نباشد تا بتوان از او چیزی پرسید، ساحتی از متن است. هنگامی که متن دیگر پاسخگو نیست، آنگاه مؤلفی خواهد داشت و نه گوینده‌ای. معنای مورد نظرِ مؤلف قرینه‌ی دیالکتیکیِ معنای زبانی است، و هر دوی آن‌ها باید به وسیله‌یِ یکدیگر تفسیر شوند. مفهوم مؤلف و معنای مورد نظرِ مؤلف موجب طرحِ مسئله‌ای هرمنوتیکی می‌شود که مقارن با مسئله‌ی استقلالِ معنایی است.

پ. پیام و شنونده

درآن سوی زنجیره‌یِ ارتباط، رابطه‌ی پیام متن با خواننده قرار دارد که به هیچ رو ساده‌تر از رابطه‌ی پیام با نویسنده نیست. در حالی که سخنِ گفتاری خطاب به کسی است که پیشاپیش در موقعیتِ گفتگو معین شده است ــ خطاب به تو، به دوم شخص مفرد ــ یک متنِ مکتوب خطاب به خواننده‌ای نامعلوم است، و درواقع به طور بالقوه خطاب به هرکسی است که می‌تواند بخواند. این جنبه‌ی عمومیت یافتنِ مخاطب یکی از نتایج مهم نوشتار است، و می‌توان آن را در قالب ناسازه‌ای بیان کرد: از آنجا که سخن اکنون، تکیه گاهی مادی دارد، جنبه‌ی معنویِ بیشتری به خود می‌گیرد؛ به این معنا که از قید محدودیتِ موقعیتِ رودررو آزاد می‌شود.

البته، این عمومیت تنها به صورت بالقوه وجود دارد. در واقع، یک

کتاب فقط خطاب به‌بخشی ازعامه‌ی خوانندگان‌است، و ازراه رسانه‌هایی که به نوبه‌ی خود تابع و دنباله‌روِ قاعده‌های اجتماعی طرد و جذب هستند به‌خواننده‌ی‌مناسب‌خودمی‌رسد. به‌بیانِ دیگر،خواندارپدیده‌ای اجتماعی است که‌ازالگوهای معینی پیروی‌می‌کند، و درنتیجه برخی ازمحدودیت‌ها را متحمل می‌شود. با این همه، این حکم که متن بالقوه خطاب به هر کسی است که می‌تواندبخواند، باید به عنوان مرزی برای هرگونه جامعه‌شناسیِ خواندار حفظ شود. اثر، همچنین، خوانندگان خود را می‌آفریند. به این ترتیب، دیواره‌ی ارتباط را وسیع‌تر می‌کند و دقیقاً شکل‌های تازه‌ی ارتباط را ابداع می‌کند. در این حد، به رسمیت شناختنِ اثر توسط مخاطبانی که خود مخلوقِ اثر هستند، رویدادی است پیش‌بینی‌ناپذیر.

یک بار دیگر، نوشتار دیالکتیکِ رویداد و معنا را در اوج خود به نمایش می‌گذارد. سخن به مثابه‌ی سخن، به واسطه‌ی دیالکتیکِ مخاطب و اثر ــ که هم عام است و هم مشروط ــ آشکار می‌شود. از یک سو، این استقلالِ متن است که گستره‌ای از خوانندگانِ بالقوه را پیش روی متن می‌گشاید، و به قول معروف مخاطبان متن را می‌آفرینند، و از سوی دیگر، این پاسخ مخاطبان است که متن را مهم و در نتیجه قابل توجه می‌سازد. به همین دلیل است که آن دسته از مؤلفان که نگرانِ خوانندگان خود نیستند و از خوانندگان کنونی نفرت دارند، همواره با خوانندگانِ خاصِ خود به‌سان فرقه‌ای سرّی سخن می‌گویند، و گاه اثرشان به آینده‌ای نامعلوم معطوف می‌شود. این نکته، خود بخشی از معنای متن است که می‌تواند به روی شمار نامحدودی از خوانندگان، و از این رهگذر به روی انبوهی از تأویل‌ها، گشوده باشد. این امکان یا اقبالِ خوانش‌های متعدد و چندگانه، قرینه‌ی دیالکتیکیِ استقلالِ معناییِ متن است.

از این جا چنین نتیجه می‌شود که مسئله‌ی تخصیصِ معنای متن همان

قدر تناقض‌آمیز است که مسئله‌ی مؤلف. حقِ خواننده و حقِ متن در جدالی مهم با هم تلاقی می‌کنند، جدالی که کلِ پویاییِ تأویل را می آفریند. هرمنوتیک جایی آغاز می‌شود که مکالمه پایان می‌گیرد.

ت. پیام و رمزگان

رابطه‌ی میانِ پیام و رمزگان برای تولید زبان به مثابه‌ی سخن، چندان اساسی است که می‌توان گفت همین رابطه است که سخن ــ خواه سخن گفتاری و خواه سخن نوشتاری ــ را تعریف می‌کند. کُد یا رمزگان، و بهتر است بگوییم انواع رمزگان (رمزگان آوایی، واژگانی و نحوی) مجموعه‌ای از واحدهای منفصل و قواعد ترکیبی را در اختیار گوینده می‌گذارند، و او به یاری آن‌ها قادر می‌شود که بنیادی‌ترین واحدِ سخن، یعنی جمله را تولید کند. نوشتار چیزی را در این دوگانگیِ پیام-رمزگان تغییر نمی‌دهد. اگر هم آن را تغییر دهد، این کار را به نحوی غیرمستقیم به انجام می‌رساند. نظر من در اینجا معطوف است بر چیزی که به نقش ژانرهای ادبی در تولیدِ سخن به مثابه‌ی این یا آن وجهِ سخن مربوط می‌شود، و این وجه می‌تواند شعر، روایت یا مقاله باشد. این نقش بی‌تردید، به همان رابطه‌ی میان پیام و رمزگان باز می‌گردد، زیرا ژانرهای ادبی در حکم ابزاری هستند که سخن را به صورت شعر، روایت و غیره تولید می‌کنند. این ها، پیش از آن که ابزارهای طبقه‌بندی در دست ناقدان ادبی باشند تا به کمک آن‌ها با انبوه آثار ادبی رویارو شوند، و بنابراین پیش از آن که صناعتِ حاصل از نقد ادبی باشند، برای سخن همان نقشی را دارند که دستورِ زایشی برای جمله‌های دستوری منفرد دارد. در این معنا، این رمزگان سخن می‌توانند به رمزگانِ آوایی، واژگانی و نحوی‌ای بپیوندند که تعیین‌کننده‌ی واحدهای سخن، یعنی جمله، هستند. اکنون مسئله این

است که ژانرهای ادبی تا چه حد می‌توانند حقیقتاً رمزگانِ نوشتار محسوب شوند؟ پاسخ این است: فقط از راهی غیرمستقیم ولی قاطع.

ژانرهای ادبی شرایطی را آشکار می‌کنند که می‌توانند به لحاظ نظری بدون ارجاع به نوشتارنیزتوصیف شوند. نقش این‌ابزارها تولید موجوداتِ جدید زبانی‌ای است که از جمله طولانی‌تراند و واحدهای سازمندی هستند که به رشته‌ای صرف از جمله‌ها فروکاستنی نیستند. یک شعر، روایت یا مقاله بر قواعد نگارش متکی است، قواعدی که تقابلِ گفتار و نوشتار در مورد آن‌ها علی‌السویه است. آن‌ها از کاربست شکل‌های پویا بر مجموعه‌ای از جمله‌ها ناشی می‌شوند که تفاوت زبان گفتاری و زبان نوشتاری برای آن‌ها تفاوتی بنیانی نیست. در عوض به نظر می‌رسد که ویژه‌بودگیِ این شکل‌های پویا خود از یک دوگانگیِ دیگر، غیر از دوگانگی گفتن و شنیدن ریشه می‌گیرد: با کاربست مقوله‌هایی که از زمینه‌ی دیگری وام گرفته شده‌اند، این دوگانی را دوگانیِ عمل و اثر می‌نامیم. زبان به قاعده‌های گونه‌ای صناعت تن می‌دهد که به ما امکان می‌دهد تا از تولید و از آثار هنری و در نتیجه از کلماتِ سخن حرف بزنیم. ابزارهای زایشی که ما آن‌ها را «ژانرهای ادبی» می‌خوانیم قاعده‌های فنی‌ای هستند که بر محصول خود سلطه دارند. و سبک یک اثر چیزی جز پیکربندیِ خاص یک محصول یا اثر واحد نیست. مؤلف اینجا فقط گوینده نیست، بل آفریننده‌ی اثر است، و این اثر اثرِ اوست.

اما اگر دوگانگیِ نظریه و عمل به زوجِ گفتار-نوشتار فروکاستنی نیست، نوشتار دقیقاً در کاربست مقوله‌های عمل، فن و اثر بر سخن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. تولید آنجا حاصل می‌شود که یک صورت به ماده‌ای انطباق می‌یابد تا به آن شکل بدهد. هنگامی که سخن به قلمرو تولید کشیده شود، خود تبدیل به‌ماده‌ای می‌شود که‌باید شکل بگیرد. اینجاست

که نوشتار مداخله می‌کند. نوشته به عنوان تکیه‌گاهی مادی، استقلالِ معناییِ متن که گوینده و شنونده، هر دو، را در بر می‌گیرد، و همه‌ی خصوصیات مربوط به ویژگی برون‌بودگیِ نوشتار، دست در دست هم، زبان را موضوعِ صناعتی خاص می‌سازند. به شکرانه‌ی نوشتار، آثار زبانی، هم چونِ مجسمه، مستقل و خودبسنده می‌شوند. تصادفی نیست که ادبیات مقام زبان را به عنوان نوشته و نیز به عنوان چیزی که براساس ژانرهای ادبی، در آثار تجسم یافته، مشخص می‌کند. در ادبیات مسئله‌ی نوشتن و مسئله‌ی آفرینش با هم تداخل می‌کنند. همین را می‌توان در مورد فهم متن نیز گفت که وضعیت نوشته را با بافتِ ویژه‌ی آثاری که محصولِ قواعد خلّاق آفرینش ادبی هستند، در هم می‌آمیزد. متن به معنای سخنی است که هم نوشته و هم ساخته و پرداخته شده است.

این است پیوند خاصی که میان نوشتار و رمزگانِ ویژه‌ای که نمونه‌های سخن را تولید می‌کنند، وجود دارد. این پیوند و همبستگی چندان نزدیک است که شاید بخواهیم بگوییم که حتی بیان گفتاری و شفاهیِ یک اثرِ شاعرانه یا روایی بر فراشدی مشابه در نوشتار استوار است. در حفظ کردن شعرهای حماسی، شعرهای تغزلی، حکایات و مثل‌ها، و از بر خواندنِ آیینی آن‌ها، می‌خواهند شکل اثر را به نحوی تثبیت و حتی منجمد کنند که حافظه نیز همچون نوشته به سان تکیه‌گاهی به نظر آید، همچون علائم و نشانه‌های ظاهری در نوشتار. در این مفهومِ وسیع از ثبت کردن، نوشتن و تولید آثار سخن بنا به قاعده‌های آفرینش ادبی، تمایل دارند بی آن که فراشدی یکسان باشند بر هم منطبق شوند.

ث. پیام و ارجاع

ما بررسیِ پیچیده‌ترین دگرگونی‌هایی را که در نقش سخن پدید می‌آیند و

ممکن است به نوشتار هم مربوط شوند، تا اینجا، یعنی تا پایانِ بخش نخستِ مقاله، به تأخیر انداختیم. دگرگونی‌های مورد نظر، به نقشِ ارجاعیِ سخن درطرح ارتباطی‌ای که رومن یاکوبسن پیشنهادکرده، مربوط می‌شوند. دگرگونی‌هایی که در این نقش رخ می‌دهند به دو دلیل از همه‌ی تغییرات پیشین پیچیده‌تراند. از یک سو، تمایز میان مفهوم و ارجاع، دیالکتیکی را در سخن موجب می‌شود که از دیالکتیک رویداد و معنا ــ که الگوی برون‌کرد را که نوشتار را ممکن می‌کند در اختیار ما می‌گذارد ــ پیچیده‌تر است. گویی این دیالکتیکی از مرتبه‌ی دوم است که معنا، خود، به مثابه‌ی «مفهومی» درونی، به صورتِ ارجاعِ استعلایی،بیرونی می‌شود، به‌این معنا که اندیشه به واسطه‌ی مفهوم، به‌سوی انواع مختلف موجودات برون زبانی از قبیل اشیا، اوضاع، چیزها، امور و غیره معطوف می‌شود. از سوی دیگر، بیشترِ تغییراتِ ارجاعی که بررسی خواهند شد به نوشتار به معنای دقیق کلمه مربوط نمی‌شوند، بل به نوشتار به عنوان میانجیِ عادیِ وجوهی از سخن که ادبیات را می‌سازند، ارتباط پیدا می‌کنند. برخی از این تغییرات حتی مستقیماً به وسیله‌ی راهبرد ویژه‌ی ژانرهای خاصِ ادبی، مانند شعر، تولید می‌شوند. به این ترتیب، نوشته فقط به طور غیرمستقیم مسبب سرنوشتِ تازه‌ی ارجاع خواهد بود.

علی‌رغم این ملاحظات، می‌توان گفت که در سخن گفتاری، ملاکِ نهاییِ حوزه‌ی ارجاع در گفته‌های‌مان، امکان اشاره به چیزهایی است که عضوی از موقعیتِ مشترکِ گوینده و شنونده به شمار می‌آیند. این موقعیت محیط گفتگو است، و مرزهای آن را تنها با یک حرکت یا با اشاره‌ی انگشت می‌توان نشان داد. یا به نحوی این موقعیت می‌تواند به وسیله‌ی سخن و از راهِ ارجاعِ غیرِ مستقیمِ شاخص‌هایی چون صفات و ضمایر اشاری، قیدهای زمان و مکان، و زمانِ افعال مشخص شود. یا

سرانجام این مرزها می‌توانند چنان قطعی تعیین شوند که فقط یک چیز بتواندرچارچوبِ ارجاعِ مشترک تشخیص‌داده‌شود. درواقع شاخص‌های آشکار ظاهری و بیش از آن‌ها، توصیف‌های معرفه در هر دو سخن گفتاری و نوشتاری یک‌سان عمل می‌کنند. آن‌ها هویت‌های منفرد را مطرح می‌کنند و نیازی نیست که چنین هویت‌هایی بر نشان دادن، به معنای اشارات دست و چهره به چیزهای مورد ارجاع، متکی باشند. با وجود این، هویت‌های منفرد، در نهایت، به اکنون و اینجا، که موقعیت گفتگو مشخص کننده‌ی آن است، باز می‌گردند. هویتی وجود ندارد که آن چه را ما درباره‌ی آن سخن می‌گوییم به وضعیت‌های منحصر به فرد در شبکه‌ی زمانی و مکانی ارتباط ندهد. و هیچ شبکه‌ی مکانی‌ای در (فضا و زمان) وجود ندارد که ارجاعی قطعی به موقعیت اینجایی و کنونی نداشته باشد. در این معنای نهایی، تمامی ارجاع‌های زبانِ گفتاری بر گواه‌ها و دلایلی متکی هستند که خود به موقعیتی که میان طرفین مکالمه مشترک تلقی شده، وابسته‌اند. در نتیجه، ارجاع‌ها در واقعیت مکالمه همگی ارجاع‌های موقعیتی هستند.

نوشتار، ریشه داشتنِ ارجاع در موقعیت مکالمه را متلاشی می‌کند. شاخص‌های آشکار و توصیف‌های معرفه باز هم موجودات منفرد را شناسایی می‌کنند، ولی در همین روال، شکافی میان هویت و گواهی پدید می‌آید. فقدان موقعیت مشترک که از فاصله‌ی زمانی و مکانی میان نویسنده و خواننده نتیجه می‌شود، به عنوان منشأ مطلقِ هر مکانی در زمان و فضا، و استقلالِ معناییِ متن که آن را از اکنونِ نویسنده جدا می‌کند و متن را به سوی گستره‌ی نامعینی از خوانندگان بالقوه در زمان نامعلوم می‌گشاید، باری‌تمامی‌این‌تغییرهادرسرشتِ زمان‌مندِ سخن، در تغییرهای موازیِ ویژگیِ آشکارِ ارجاع منعکس می‌شود.

برخی از متن‌ها برای خوانندگان خود صرفاً شرایطِ ارجاعِ آشکار را تغییر می‌دهند. نامه‌ها، سفرنامه‌ها، رساله‌های جغرافیایی، تک‌نگاری‌های تاریخی، و درکل تمامی گزارش‌های توصیفی واقعیت، می‌توانند خواننده را با چیزی هم‌ارزِ ارجاعِ آشکار روبرو کنند. این ارجاع به شیوه‌ی «انگار که...» شکل می‌گیرد: «انگار که خود شما آنجا بودید». و این به خاطر روند عادی هویت منفرد ممکن می‌شود. اینجا و آنجای یک متن به خاطر شبکه‌ی منحصر به فرد فضا-زمانی‌ای که خواننده و نویسنده هر دو در نهایت به آن تعلق دارند، و هردو با آن آشنایند، تلویحاً ممکن است که به اینجا و اکنونِ مطلقِ خواننده ارجاع کند.

این نخستین گسترش حوزه‌ی ارجاع که از مرزهای محدود و تنگِ موقعیت مکالمه فراتر می‌رود، نتایج بسیاری در پی دارد. به خاطر نوشتار، انسان و تنها انسان است که نه صرفاً یک موقعیت، بلکه یک جهان را در اختیار دارد. این گسترش، نمونه‌ی دیگری است از دلالت‌های معنویِ جانشینیِ علامت‌های مادی به جای تکیه‌گاهِ بدنیِ سخنِ شفاهی. همان طور که متن معنایش را از قیمومتِ نیت ذهنی رها می‌کند، ارجاعِ خود را نیز از محدوده‌ی تنگ ارجاع موقعیتی آزاد می‌کند. برای ما، جهان مجموعه‌ای است از ارجاع‌هایی که متن‌ها، یا دستِ‌کم فعلاً می‌توانیم بگوییم که متن‌های توصیفی آن‌ها را آشکار می‌کنند. در این صورت است که می‌توانیم از «جهانِ یونانی» سخن بگوییم، که در این کار دیگر موقعیتِ کسانی را که در آن می‌زیستند به تصور نمی‌آوریم، بل ارجاع‌های غیرموقعیتی‌ای را مشخص می‌کنیم که توسط شرح‌های توصیفیِ واقعیت آشکار شده‌اند.

تأویل. دومین گسترش حوزه‌ی ارجاع بسیار دشوارتر است. این گسترش، بیش از آن که از خودِ نوشتار ناشی شود، از راهبردِ بار (و گاه پرتشبیه...

برخی از وجوهِ سخن ناشی می‌شود، و در نتیجه بیش از آن که به نوشتار مربوط شود به ادبیات و یا به عبارتی به نوشتار به مثابه‌ی بسترِ ادبیات مربوط می‌شود. رومن یاکوبسن در ساختنِ این طرحِ ارتباطی، نقش شعری را ـ که باید آن را مفهومی گسترده‌تر از شعر دانست ـ به تأکید بر پیام، و توجه به پیام به خاطرِ خود آن ارتباط داده، و این کار را به بهای کنار گذاشتن ارجاع صورت داده‌است. ما، پیش‌تر، این فراموش‌شدگیِ ارجاع را درمقایسه‌ی میان سخنِ شعری واثرهنریِ خودبسنده‌ای مانندِیک مجسمه، مطرح کرده‌ایم. شکاف میان ارجاع موقعیتی و ارجاع غیر موقعیتی، که در توصیفاتی که با «انگار که...» بیان می‌شود نهفته است، اکنون دیگر پُرشدنی و برگذشتنی نیست. این مسئله را می‌توان در یک روایت تخیلی مشاهده کرد، یعنی در روایتی که گزارشی توصیفی محسوب نمی‌شود. زمانِ روایی، که با زمان‌های مشخص افعال بیان می‌شود، به واسطه‌ی روایت، و در درون آن، بی‌هیچ ارتباطی با شبکه‌های فضا ـ زمانیِ منحصر به فردی که در توصیف‌های آشکار و غیرآشکار متداول است، نشان داده می‌شود.

آیا این فراموش‌شدگیِ ارجاع در مفهومِ آشکار یا توصیفیِ آن به معنای برافکندنِ هر نوع ارجاعی است؟ نه، به نظر من سخن نمی‌تواند درباره‌ی چیزی نباشد. البته با گفتن این حرف من ایدئولوژیِ متنِ مطلق را رد می‌کنم. تنها معدودی از متن‌های بسیار پیچیده ـ در حد شعرهای مالارمه ـ به این آرمانِ متنِ بدون ارجاع دست می‌یابند. ولی این نوع از ادبیاتِ مدرن به عنوان موردی محدودکننده و یک استثناء باقی می‌ماند و نمی‌تواند راهنمای همه‌ی متن‌های دیگر حتی متن‌های ادبی در معنای یاکوبسنی آن باشد. متن ادبی از نظر یاکوبسن در بر گیرنده‌ی ادبیات تخیلی، خواه تغزلی و خواه روایی است. متن‌های ادبی، به هر حال، به

طریقی به جهان اشاره دارند. البته نه به شیوه‌ی توصیفی. همان طور که خود یاکوبسن خاطرنشان کرده است، در اینجا ارجاع از بین نمی‌رود بل دوگانه می‌شود: «برتری نقش ادبی بر نقش ارجاعی، ارجاع را از بین نمی‌برد، بل آن را مبهم می‌کند.» پیامی که معنای دوگانه دارد، فرستنده‌ای دوگانه، مخاطبی دوگانه و مهم‌تر از همه ارجاعی دوگانه دارد. از بین بردن ارجاع آشکار یا توصیفی نیروی ارجاعی‌ای را آزاد می‌کند تا سویه‌هایی از هستی ما در جهان که با توصیفِ مستقیم بیان‌شدنی نیست، مطرح شود. این سویه‌ها تنها می‌توانند به لطف ارزش‌های ارجاعیِ بیان استعاری و به طور کلی بیانِ نمادین، تلویحاً بیان شوند.

از این رو، ما باید مفهومی را که از جهان داریم گسترش دهیم، تا نه فقط شامل ارجاع‌های آشکار که توصیفی هستند، بل شامل ارجاع‌های غیرآشکار و غیرتوصیفی، یعنی ارجاع‌های بیان ادبی نیز بشود. اصطلاح *جهان*، اینجا به همان معناست که همه‌ی ما وقتی می‌گوییم که نوزادی به جهان آمده، از این واژه درک می‌کنیم. به نظر من، جهان مجموعه‌ی ارجاع‌هایی است که هر نوع متنی اعم از توصیفی یا ادبی به ما ارزانی داشته است، متن‌هایی که ماخوانده‌ایم، فهمیده‌ایم، و دوستشان داشته‌ایم. فهم یک متن یعنی در میان‌گزاره‌های موقعیت‌مان تمامی معناهایی را که از ناجهانِ [Unwelt] ما، جهانِ [Welt] مارامی‌سازند بگنجانیم. این گسترشِ افقِ ما از وجود است که به ما امکان می‌دهد تا از ارجاعی که متن می‌آفریند، یا از جهانی که محصولِ سویه‌ی ارجاعیِ بیشتر متن‌هاست، سخن برانیم.

در این مفهوم، هَیدگر در تحلیل خود از ادراک [Verstehen] در کتاب *هستی و زمان*، به درستی می‌گوید که آنچه ما نخست در یک سخن درک می‌کنیم کسی دیگر نیست، بل یک «طرح» است، طرحی کلی از شیوه‌ای

نو از هستن در جهان. تنها نوشتار است ــ با توجه به دو نکته‌ای که در آغاز این بخش از آن‌ها یاد کردم ــ که با آزاد ساختن خود از چنگ نه تنها مؤلف و مخاطبان اصلی‌اش، بل از بند موقعیتِ تنگ و محدودِ مکالمه، می‌تواند این هدف سخن، یعنی طرح‌افکنیِ یک جهان را آشکار کند.

دوم: مدافعه‌ای از نوشتار

تحلیل پیشین ما به هدف خود رسید. این تحلیل ظهور کاملِ دیالکتیکِ هسته‌ایِ رویداد و معنا، و نیز برون‌کردِ آگاهانه‌ای را که پیشاپیش و هر چند به شکلی خام در سخن گفتاری جریان داشت، نشان داد. ولی با پیشبرد بحث آنچه مسلم به نظر می‌رسید و جای تردید باقی نمی‌گذاشت، تبدیل به معضل می‌شود. آیا این برون‌کردِ آگاهانه که به علامت‌های مادی وارد شده گونه‌ای از خودبیگانگی نیست؟

این سؤال چندان اساسی است که ما باید به صریح‌ترین نحو، وضعِ برون‌بودگی را، نه فقط چون حادثه‌ای فرهنگی و وضعی وابسته به سخن و اندیشه، بل همچون شرطی لازم برای فراشد هرمنوتیکی نیز طرح کنیم. تنها هرمنوتیک با بهره‌گیری از فاصله گذاری می‌تواند به نحوی خلاق ناسازه‌ی برون‌کردِ آگاهانه‌ی سخن را حل کند.

الف. علیه نوشتار

حمله علیه نوشتار از گذشته‌های بسیار دور آغاز می‌شود، و با نوع خاصی از شناخت، علم و عقلانیت که افلاطون به کار می‌گرفت پیوند دارد. او برون‌بودگی را به اتهام تقابل با یادآوریِ اصیل محکوم می‌کند (فایدروس، بندهای ۲۷۴-۲۷۷). وی مسئله را در قالب اسطوره بیان می‌کند، زیرا فلسفه در این دوران در حال تبدیل به یک نهاد، فن، و قدرت است که در

گذشته‌ی تاریک فرهنگ گم شده بود و با مصر، خاستگاه خِرَد دینی، پیوند داشت. شاهِ تب در شهر خود خدایی به نام توت [Theuth] را پذیرفت که اعداد، هندسه، نجوم، قمار و حروف الفبا را اختراع کرده بود. وقتی از او درباره‌ی قدرت و امکانات این اختراع آخرش پرسیدند، توت اعلام کرد که دانستنِ الفبا می‌تواند مصریان را داناتر و در به یاد سپردن چیزها تواناتر کند. شاه پاسخ داد: نه، با این اختراع روح آدمیان بیشتر به جانب فراموش‌کاری کشیده می‌شود، چرا که به عوض تکیه به نیروی یادآوریِ ذهنیِ خود، به علامت‌هایی بیرونی اعتماد می‌کنند. این «درمان» [pharmakon] یادآوریِ [افلاطونی] نیست، بل به یاد آوردنِ محض است. و در مورد آموزش آن باید گفت که این اختراع واقعیت را به همراه نمی‌آورد، بل چیزی شبیه آن را می‌آورد؛ نه خِرَد، بل ظاهر آن را با خود دارد.

شرح و تفسیر سقراط بر این گفته‌ها جالب توجه است. نوشتار همچون نقاشی است که تصاویری غیرزنده می‌سازد، مردگانی که در پاسخ به پرسش خاموش می‌مانند. هر گاه از نوشته‌ها نیز چیزی بپرسیم تا چیزی بیاموزیم، «همواره بر یک چیز، و فقط همان چیز، دلالت می‌کنند». گذشته از این یکنواختیِ سترون، نوشته‌ها نسبت به مخاطبان خود بی‌تفاوت هستند. نوشته‌ها سرگردان در این جا و آن‌جا کاری ندارند که به دست چه کسی می‌رسند. اگر اختلافی پیش بیاید، یا هرگاه به ناحق تحقیر شوند، نیازمند یاری پدر خود [مؤلفِ متن] می‌شوند و خود، یارای نجات خویش را ندارند.

بنا به این نقد تند، که دفاعیه‌ای است از یادآوریِ حقیقی، اصل و روح سخن اصیل و راستین، سخن همراه با خرد (یا علم)، در روح آن کسی نوشته می‌شود که موضوعش را می‌شناسد و می‌داند که چگونه آن را

تعریف یا تقسیم‌بندی کند، و چگونه آن را به روحِ مخاطب خود انتقال دهد.

این حمله‌ی افلاطونی علیه نوشتار به هیچ رو مثالی تک در تاریخ فرهنگ ما نیست. روسو و برگسون به دلایلی متفاوت، مصیبت‌های عمده‌ای را که تمدن دچار آن‌هاست به نوشتار نسبت می‌دهند. از نظر روسو، زبان آنگاه که به گفتار متکی بود، می‌توانست حضور خود را در خود و در دیگران حفظ کند. زبان هنوز بیانگر شور و عشق بود. زبان فصاحت بود و نه تفسیر. با نوشتار بود که تمایز، استبداد، و نابرابری آغاز شد. نوشتار مخاطب خود را نادیده می‌گیرد، درست همان طور که مؤلف خود را پنهان می‌کند. نوشتار افراد انسان را از یکدیگر جدا می‌کند، درست همان طور که مالکیت مالکان را از هم جدا می‌کند. استبدادِ واژگان و دستور زبان همانندِ قوانینِ مبادله در اقتصاد است که در پول متبلور می‌شوند. به جای کلام خدا، ما با سلطه‌ی عالمان و حاکمیت کشیش‌ها روبروییم. فروپاشی جامعه‌ی گفتاری، تقسیم زمین‌ها، قابلیت تجزیه و تحلیلِ اندیشه، و فرمانروایی جزمیّت همه با نوشتار زاده شده‌اند. از این رو، پژواکِ افلاطونیِ یادآوری را می‌توان در این مدافعه از گفتار به عنوان قاصدِ حضورِ در خود، و به مثابه‌ی پیوند درونی جامعه‌های بی‌فاصله شنید.

برگسون، صراحتاً آن مسئله‌ی برون‌بودگی را زیر سؤال می‌برد که گواه رخنه‌ی فضا در زمان‌مندی و تداوم صداست. کلام اصیل در جستجوی بیان مناسب، از "کوششی ذهنی" حاصل می‌شود تا نیتِ پیشینِ گفتن را تحقق بخشد. کلام مکتوب به مثابه‌ی ته‌نشستِ این جستجو، رشته‌ی پیوند خود را با احساس، کوشش، و پویاییِ اندیشه می‌گسلد. نَفَس، آهنگ و وزن از بین می‌روند و جای خود را به علامت‌ها و اَشکال نوشتاری

می‌دهند. نوشتار شیفته و مجذوب می‌کند، و پراکنده و منزوی می‌سازد. به همین دلیل است که آفرینندگان اصیلی چون سقراط یا مسیح هیچ نوشته‌ای ازخود باقی نمی‌گذاردند، و عارفان اصیل از تقریر اندیشه‌هاشان دوری می‌کردند.

بار دیگر، سویه‌ی درون‌بودگیِ کوششِ آوایی در تقابل با برون‌بودگیِ الفبای بی‌روحی قرار می‌گیرد که یارای نجات خود را ندارد.

ب. نوشتار و شمایلیّت

پاسخ به چنین نقدهایی باید همانند خودِ اعتراض تند و بی‌پروا باشد. دیگر ممکن نیست که صرفاً به توصیفِ تغییرِ گفتار به نوشتار بسنده کنیم. نقد از ما می‌خواهد تا به آنچه که تاکنون بدیهی فرض می‌شده، توجه کنیم.

اشاره‌ای که به طور گذرا به *فایدروس* افلاطون کردیم، سرنخ مهمی به دست می‌دهد. آنجا نوشتار به نقاشی تشبیه شده، و تصویر نقاشی سست‌تر و غیرواقعی‌تر از موجودات زنده پنداشته شده است. اکنون، پرسش این است که آیا نظریه‌ی شمایل، که تصویر را صرفاً سایه‌ای از واقعیت معرفی می‌کند، پیش‌انگاشت همه‌ی نقدهایی نیست که به هر نوع واسطه‌ای که از طریق علامت‌های بیرونی عمل می‌کند، می‌پردازد؟

اگر بتوان نشان داد که نقاشی چنین نسخه‌برداریِ مبهم و سایه‌واری از واقعیت نیست، آنگاه ما امکان می‌یابیم که به مسئله‌ی نوشتار همچون بخشی ازنظریه‌ی کلی شمایلیّت بنگریم، و این مسئله‌ای است که داگونیه درکتابِ جدیدش *نوشتار و شمایلیّت* به آن توجه کرده است.[1]

فعالیت تصویری، به هیچ وجه کوتاه آمدن در برابر اصل نیست و

1. F. Dagognet, *Ecriture et iconicité*, Paris, 1973.

می‌توان آن را در قالب یک «احتجاج شمایلی» توصیف کرد، که در آن، برای مثال راهبرد نقاشی، بازسازیِ واقعیت بر پایه‌ی شمار محدودی از علامت‌های الفبایِ دیداری است.

این راهبردِ خلاصه‌سازی و ریزه‌سازی، با به‌اصطلاح دستکاریِ کمتر، ثمر بیشتری دارد. به این نحو، مهم‌ترین مفهوم نقاشی، مقاومت در برابر گرایشِ آشفته‌ی دیدِ عادی ـ تصویرِ سایه‌واری که افلاطون از آن یاد می‌کرد ـ و افزودن به معنای جهان از راه محدود کردن آن در شبکه‌ی نشانه‌های خلاصه شده‌ی آن خواهد بود. منظور از احتجاج شمایلی همین مفهومِ اشباع کردن و به اوج رساندن درون فضای تنگِ قاب و بر سطح ـدوبعدی بوم است که در تقابل با فرسایش دیداریِ ویژه‌ی دیدگاهِ عادی قرار می‌گیرد. در حالی که در ادراک عادی، کیفیت‌ها گرایش بدان دارند که یکدیگر را خنثی، مرزهایشان را مبهم، و تضادهایشان را کم‌رنگ‌تر کنند، نقاشی ـ دستِ‌کم پس از آن که نقاش‌های هلندی نقاشی با رنگ و روغن را ابداع کردند ـ تضادها را بیشتر می‌کند، طنین رنگ‌ها را به آن‌ها بازمی‌گرداند، و امکان می‌دهد تا درخشندگی‌ای پدید آید که در آن چیزها بدرخشند. تاریخِ فنونِ نقاشی به ما می‌آموزد که این مفاهیم با اهمیت در پی ابداعِ مادیِ رنگ‌دانه‌ها به وجود آمدند، رنگ‌دانه‌هایی که وقتی با روغن مخلوط می‌شوند، فعال می‌گردند. این مجموعه از آنچه ما هم‌اکنون آن را الفبای دیداریِ نقاش خواندیم، به نقاش امکان می‌داد تا نگذارد رنگ‌ها رقیق یا کدر شوند، و انکسار ژرف نور در زیر تأثیر انعکاس صِرفِ درخشندگیِ سطح را در دل تصویرش بگنجاند.

از آنجا که نقاش می‌توانست بر الفبای دیداری تازه تسلط پیدا کند، و از آنجا که او یک شیمی‌دان، متخصص تقطیر، استاد جلادادن، و لعاب دادن بود، پس توانایی نوشتن متن جدیدی از واقعیت را نیز داشت. نقاشی

برای استادان هلندی نه بازتولید جهان بود و نه تولید جهان، بل دگردیسی آن بود.

به این اعتبار، فنونِ گراورسازی و حکاکی به یک اندازه آموزنده‌اند. در حالی که عکاسی ــ دستِ‌کم عکاسیِ خام‌دستانه ــ همه چیز را به چنگ می‌آورد، اما هیچ چیز را حفظ نمی‌کند، جادوی حکاکی ــ که بودلر ستایش‌گرش بود ــ می‌تواند امر گوهرین را آشکار کند. زیرا همچون نقاشی، هر چند از طریقی دیگر، بر ابداع الفبایی جدید استوار است، یعنی بر مجموعه‌ای از نشانه‌های کمینه که از نقطه‌های جداگانه، لکه‌های سفید و حرکت‌های قلم که این ویژگی را افزایش می‌دهند و آن را با غیاب در میان می‌گیرند، ساخته شده است. امپرسیونیسم و نیز هنر انتزاعی با جسارت بسیار در راه بر چیدن شکل‌های طبیعی پیش رفتند تا به رشته‌ای از نشانه‌های بنیادین دست یابند، نشانه‌هایی که اشکال ترکیبی آن‌ها رقیبی بود برای دید عادی. با هنر انتزاعی، نقاشی بیشتر به علم نزدیک شد. زیرا با ربط دادن شکل‌های ادراکی به ساختارهای غیرادراکی، آن‌ها را به مبارزه طلبید. تسخیر گرافیکی جهان، اینجا نیز با انکارِ بنیادیِ امرِ بی‌میانجی روبرو شد. به نظر می‌رسد که نقاشی فقط «تولید می‌کند»، و دیگرکارش «بازتولید» نیست. واقعیت را فقط در سطح عناصر آن همراهی می‌کند. همانند کار خدایی که افلاطون در *تیمائوس* از او یاد کرده است. «ساختمان گرایی» فقط موردی مرزی از فراشدِ افزایش است که در آن انکارِ آشکارِ واقعیت، شرط ستایشِ گوهرِ غیرتصویریِ چیزهاست. پس شمایلیت مکاشفه‌ی واقعیتی است که بیش از واقعیتِ عادی واقعی است.

این نظریه‌ی شمایلیت به عنوان افزایش زیبایی‌شناسانه‌ی واقعیت، راهنمایی است برای پاسخی قاطع به نقد افلاطون بر نوشتار. شمایلیت

بازنویسی واقعیت است. نوشتار، به معنای محدود آن، مورد خاصی از شمایلیت است. ثبت سخن در حکم تهیه‌ی نسخه‌ای از جهان است، ولی نسخه برداری به معنای محدود رونویسی نیست، بل به معنای دگردیسی است.

این ارزش مثبتِ میانجی‌گری مادیِ نشانه‌های نوشتاری را می‌توان در نوشتار نیز، همچون نقاشی، به ابداع نظام‌های نمادین نسبت داد، نظام‌هایی که نشان‌دهنده‌ی خصوصیاتی تحلیلی هستند: ناپیوستگی، شمار محدود، و توان ترکیب. با این همه، پیروزی الفبای آوانِگار در فرهنگِ غرب و فرودستی آشکارِ نوشتار نسبت به گفتار که از وابستگی حروف به آواها ریشه می‌گیرد، نباید موجب شود که دیگر امکانات نوشتن را که در تصویرنگاری، هیروگلیف، ومهم‌ترازهمه در اندیشه‌نگاری بیان می‌شود فراموش کنیم. که این‌ها همه نشان‌دهنده‌ی ثبت مستقیم معناهای اندیشگی هستند، و می‌توان آن‌ها را به زبان‌های متفاوت و به صورت‌های متفاوت خواند. این گونه‌های دیگرِ ثبت یک خصوصیتِ عامِ نوشتار را نشان می‌دهند که در نوشتار آوانِگارانه نیز وجود دارد. ولی آنجا وابستگی به آواها می‌خواهد ساختار فضاییِ نه فقط حامل علامت‌ها، بل خود علامت‌ها، شکل آن‌ها، موقعیت‌شان، فاصله‌ی متقابل‌شان، نظام، ترتیب، و آرایش خطی‌شان را نیز پنهان کند. تبدیلِ شنیدار به خواندار اساساً به این تبدیلِ خصوصیات زمان‌مندِ صدا به خصوصیات فضاییِ علامت‌های ثبت‌شده پیوسته است. این فضاسازیِ کلیِ زبان با پیدایش صنعت چاپ کامل می‌شود. دیداری شدن فرهنگ با خلع ید از قدرت صدا که ناشی از مجاورت حضور متقابل [گوینده و شنونده] بود، آغاز شد. متن‌های چاپی به تنهاییِ انسان راه می‌یابند، و به کلی از مراسمی که جمعیت را گرد هم می‌آورد، متفاوت‌اند. مناسباتِ انتزاعی، ارتباط از راه

دور به معنای دقیق کلمه، اعضاء پراکنده‌ی یک جماعت نامرئی را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

این‌ها ابزارمادی شمایلیّت نوشتار و نسخه‌برداریِ واقعیت به واسطه‌ی ثبت سخن هستند.

پ. نوشته و فاصله‌گذاری خلّاق

به مرحله‌ی نهایی بحث می‌رسیم. این مرحله ما را به یافتن توجیه نهاییِ برون‌کردِ سخن، در خودِ فراشدِ تأویل رهنمون می‌کند.

مسئله‌ی نوشتار آنجا که به قطب مکمل خود، یعنی خواندار نسبت داده می‌شود، تبدیل به مسئله‌ای هرمنوتیکی می‌شود. این جا دیالکتیکی تازه سر بر می‌آورد، دیالکتیکِ فاصله‌گذاری و تخصیص. منظور من از «تخصیص» قرینه‌ی استقلال معنایی است که متن را از مؤلفِ آن جدا می‌کند. «تخصیص» یعنی از آنِ خود کردن آنچه «بیگانه» است. چون از آنِ خود کردنِ آنچه با ما بیگانه است ضرورتی عام است، مسئله‌ی عامِ فاصله‌گذاری نیز پیش می‌آید. بنابراین فاصله صرفاً یک واقعیت و یک چیز مشخص نیست. فاصله، تنها، شکافِ واقعیِ فضایی و زمانی میانِ ما و ظاهر این یا آن اثرِ هنری یا این یا آن سخن نیست. فاصله یک ویژگی دیالکتیکی است، بنیادِ کشاکشی میانِ دیگربودگی که هر نوع فاصله‌ی زمانی و مکانی را تبدیل به بیگانگی فرهنگی می‌کند، و خودبودگی‌ای که هر نوع فهمی را به سوی خویش-فهمی سوق می‌دهد. فاصله‌گذاری پدیداری کمّی نیست، بلکه قرینه‌یِ پویای نیاز ما و تمایل ما و تلاش ما برای چیرگی بر بیگانگی فرهنگی است. نوشتار و خواندار در این نبرد فرهنگی رخ می‌دهند. خواندار درمان [pharmakon] است، که معنای متن را از بیگانگیِ ناشی از فاصله‌گذاری «می‌رهاند» و در مجاورتِ تازه‌ای

قرار می‌دهد که فاصله‌ی فرهنگی را هم فرو می‌نشاند و هم حفظ می‌کند: دیگربودگی را درونِ خودبودگی می‌گنجاند.

این معضل کلی هم درتاریخ اندیشه وهم در موقعیت هستی‌شناسانه‌ی ما عمیقاً ریشه دارد.

ازدیدگاه تاریخی، مسئله‌ای که ما توضیح دادیم بیان دوباره‌ی مسئله‌ای است که روشنگریِ سده‌ی هجدهم نخستین بیانِ مدرنِ آن را به خاطر فقه‌اللغه ارائه کرد: چگونه می‌توانیم بار دیگر فرهنگ روزگار باستان را، علی‌رغم فاصله‌ی فرهنگیِ حائل بازسازی کنیم؟ رمانتیسم آلمانی با طرح این پرسش که ما چگونه می‌توانیم معاصرانِ ویژگی‌های گذشته باشیم، تغییر شگرفی در این مسئله ایجاد کرد. کلی‌تر بگوییم: چگونه از بیانِ زندگی که به وسیله‌ی نوشتار تثبیت شده، برای انتقال خود به زندگیِ روحیِ یک بیگانه سود بجوییم؟ مسئله، یک بار دیگر پس از شکست ادعای هگلی برای فائق آمدن بر تاریخی‌گریِ منطقِ «روح مطلق» مطرح می‌شود. اگر بازپیدایی میراث فرهنگی گذشته در کلیَتِ فراگیری که به واسطه‌ی یک‌سویگی اجزاء محدودش ارائه شده در میان نباشد، آنگاه بر تاریخیّت انتقال و دریافت این میراث نمی‌توان چیره گشت. به این ترتیب، دیالکتیک فاصله‌گذاری و تخصیص در غیاب شناخت مطلق، کلام آخر خواهد بود.

این دیالکتیک می‌تواند به عنوان دیالکتیکِ سنت چنان که هست بیان شود، واین سنت چیزی‌است که به مثابه‌ی دریافت‌میراث‌های فرهنگی‌ای که به صورت تاریخی انتقال یافته‌اند، فهمیده شده باشد. سنت، تا زمانی که ما با ساده‌دلیِ اوّلیه، در آن زندگی می‌کنیم و «می‌باشیم»، موجد هیچ مسئله‌ی فلسفی نمی‌شود. سنت، فقط تا زمانی که این ساده‌دلیِ اوّلیه از میان برود، بدل به یک معضل فلسفی می‌شود. اینجاست که ما باید معنای

آن را از راهِ و از ورایِ بیگانگی بازیابیم. از اینجا به بعد تخصیص گذشته در امتداد نبردی بی‌پایان با فاصله‌گذاری پیش می‌رود. تأویل، از نظر فلسفی، چیزی جز کوششی برای پربار ساختن بیگانگی و فاصله‌گذاری نیست.

هنگامی که رابطه‌ی میان نوشتار و خواندار در پس‌زمینه‌ی دیالکتیکِ فاصله‌گذاری و تخصیص قرار گیرد، بنیادی‌ترین معنای خود را خواهد یافت. در عین حال فراشدهای ناقص دیالکتیکی که در بخش آغازین این مقاله به طور جداگانه تشریح شده‌اند، براساس الگوی ارتباطی یاکوبسن به مثابه‌ی یک کل معنا پیدا می‌کنند.

تأویل و تأویل افراطی

اومبرتو اکو

این جستار در بر دارنده‌ی دو درس‌گفتار به هم پیوسته‌ی اومبرتو اکو درباره‌ی تأویل و تأویل افراطی است که همراه با درس‌گفتار سومی درباره‌ی نسبت مؤلف و متن در کتاب زیر آمده‌اند:

Umberto Eco, Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brook-Rose, ***interpretation and Overinterpretation,*** Ed. Sefan Collini, Cambridge University Press, 1992 (1994), pp. 23-67.

در این کتاب همچنین مقاله‌هایی از ریچارد رورتی، جاناتان کالر و کریستین بروک ـ رُز نیز آمده است که به گفته‌ها و ادعاهای اکو پاسخ داده‌اند. سخنرانی‌های اکو سرآغاز درس‌هایی است که او در سال ۱۹۹۰ در دانشگاه کمبریج ارائه کرده بود، و به عنوان درس گفتارهای تانر (Tanner) مشهور شده‌اند.

۱. تأویل و تاریخ

در سال ۱۹۵۷ خ. م. کاستیله کتابی نوشت به نام ***عصر خواننده***.[1] در واقع او یک پیشگو بود. در ۱۹۶۲ من کتاب ***اثر باز*** را نوشتم.[2] در این کتاب من از نقشِ فعال تأویل‌گر درخوانشِ متونی که ارزش هنری دارند، دفاع کردم. زمانی که آن صفحات نوشته و منتشر می‌شد، خوانندگانِ کتاب عمدتاً به جنبه‌ی بازِ مسئله توجه کردند و این واقعیت را دست‌کم گرفتند که خوانشِ بازکه من از آن دفاع می‌کنم، کنشی است که مسبب آن، خودِ اثر، و هدفش تأویلِ اثر است. به بیان دیگر، کار من بررسی دیالکتیکِ حقوقِ متون و حقوقِ تأویل‌گران بود. امروز، احساس می‌کنم که در جریان یکی دو دهه‌ی گذشته، حقوقِ تأویل‌گران بیش از حد مورد تأکید قرار گرفته است.

درنوشته‌های اخیرم (***نظریه‌ی نشانه‌شناسی، نقش خواننده***، و ***نشانه‌شناسی و فلسفه‌ی زبان***) مفهومِ پیرسیِ نشانه‌پردازیِ نامحدود را تشریح کرده‌ام. در سخنرانی‌ام در کنگره‌ی جهانی بزرگداشت پیرس در دانشگاه هاروارد (سپتامبر ۱۹۸۹) تلاش کردم تا نشان دهم که مفهومِ نشانه پردازیِ نامحدود به انکارِ وجودِ ضابطه برای تأویل منتهی نمی‌شود. گفتنِ این که

---

1. J. M. Castiller, ***La hora del lector,*** Barcelona. 1957.

2. Umberto Eco. ***Opera Aperta,*** Milano, 1962.

تأویل (همچون مشخصه‌ی اصلیِ نشانه‌پردازی) بالقوه نامحدود است، به این معنا نیست که تأویل هیچ هدفی ندارد و صرفاً براساس خواستِ خودش «جاری می‌شود».[۳] گفتنِ این که هر متن به طور بالقوه بی‌پایان است به این معنا نیست که بگوییم هر کنشِ تأویلی‌ای می‌تواند راه به جایی ببرد یا پایان خوشی داشته باشد.

برخی از نظریه‌های نقد معاصر ادعا می‌کنند که یگانه نوعِ خوانشِ معتبرِ یک متن بدخوانیِ آن است، و یگانه شکلِ هستیِ متن زاده‌ی زنجیره‌ی پاسخ هایی است که برمی‌انگیزد، و چنان‌که تودورف با شیطنت گفته است (در نقل قولی از لیختنبرگ درباره‌ی بوئم) یک متن صرفاً گردشگاهی است که مؤلف واژه‌ها را و مخاطبان معناها را با خود به آنجا می‌آورد.[۴]

حتی اگر این نکته درست باشد، آن واژه‌هایی که مؤلف همراه با خود می‌آورد، در حکمِ دسته‌ای از شواهدِ مادیِ نامطلوبی هستند که خواننده نمی‌تواند با سکوت یا با سر و صدا آن‌ها را نادیده بگیرد. اگر درست به یادم مانده باشد، در همین بریتانیا بود که کسی سال‌ها قبل گفته بود که می‌توان با واژه‌ها، دست به کنش زد.[۵] تأویلِ یک متن یعنی تشریحِ این نکته که چرا این واژه‌ها می‌توانند به واسطه‌ی تأویل کارهای متفاوت و معینی انجام دهند. ولی اگر جکِ آدم‌کش [جنایت‌کار مشهور در لندنِ اوائل سده] به ما بگوید که هر چه را که کرده براساس تأویل خود از ***انجیل لوقا*** انجام داده، گمان دارم که بسیاری از ناقدانِ خواننده‌ـمحور خواهند گفت

---

۳. بنگرید به کتاب **حدود *تأویل*** من که به زودی منتشر می‌شود.

4. T. Todorov, "Viaggio nella critica americana", *Lettera*, 4, 1987, Oxford, 1990.

۵. اشاره‌ی اکو به کتاب مشهور ج. ل. آستین است:

J. L. Austin, ***How To Do Things With Words***, London, 1962, Oxford, 1990. (م)

که ایشان انجیل لوقا را به روشی نسبتاً نامعقول خوانده‌اند. ناقدانی که خواننده‌ـ محور نیستند، در این مورد خواهند گفت جک آدم‌کش بدجوری دیوانه بوده، و من نیز باید اعتراف کنم که هر چند همدلیِ زیادی با الگوی نقدِخواننده‌ـ محور احساس می‌کنم، و با آن که آثار دیوید کوپر، رینولد. دی. لینگ و فلیکس گتاری را خوانده‌ام، متأسفانه قبول می‌کنم که جک آدم‌کش باید راهیِ بیمارستان روانی می‌شد.

البته، من متوجه هستم که این مثال بعید و دور از ذهن است، و در این مورد حتی تندروترین شالوده‌شکنان نیز با نتیجه‌گیری من موافق‌اند (دست‌کم امیدوارم چنین باشد، چه کسی می‌داند؟). با این همه، به گمانِ من حتی چنین بحثِ تناقض‌آمیزی را هم باید جدی گرفت. زیرا این بحث ثابت می‌کند که دستِ‌کم در یک مورد، تأویلِ مشخصِ ارائه شده غلط است. در چارچوب نظریه‌ی پوپر درباره‌ی پژوهش علمی، همین یک مورد هم کافی است تا فرضیه‌ای را که اعلام می‌کند تأویل دارای هیچ ملاکِ عامی نیست (حداقل به لحاظ آماری) بی‌اعتبار کند.

می‌توان به این حکم اعتراض کرد که یگانه بدیل در برابر نظریه‌ی تندروِ تأویل‌خواننده‌ـ محور، همان بدیلِ موردِ ستایشِ کسانی است که در نظرشان یگانه تأویلِ معتبر تأویلی است که هدفش کشفِ نیّتِ مؤلف باشد. من در بعضی از نوشته‌های اخیرم، خاطرنشان کرده‌ام که میانِ نیتِ مؤلف (که کشف آن بسیار دشوار است، و اغلب هیچ ارتباطی به تأویل متن ندارد) و نیتِ خواننده که (به گفته‌ی ریچارد رورتی) کاملاً «شکل متن را به هم می‌ریزد تا آن را با مقصود و منظور خود همخوان بکند» امکان سومی هم موجود است.[6] آن هم **نیتِ متن** است.

---

6. Richard Rorty, ***Cosequences of Pragmatism,*** University of Minnesota Press, 1982, p. 151.

در سخنرانی‌های دوم و سوم خود، تلاش می‌کنم تا روشن کنم که مقصودم از نیتِ متن (یا intentio operis) در مقابلِ ـ یا در تعامل با ـ نیتِ مؤلف (intentio auctoris) و نیتِ خواننده (intentio lectoris) چیست. در این گفتار، برعکس، مایلم که ریشه‌های کهنِ جدلِ کنونی در مورد معنای متن (یا چندگانگیِ معنا، یا غیبتِ معنایی متعالی در متن) را بررسی کنم. بگذارید فعلاً تمایز میان متون ادبی و متونِ زندگی روزمره را، و نیز تمایز متونِ همچون تصویرهای جهان و خودِ جهان طبیعی در مقامِ یک متنِ عظیم را که باید (بنا به سنتی بس محترم) رمزگشایی شود، کنار بگذارم.

بگذارید اکنون سفری باستان‌شناسانه را آغاز کنیم که در نگاهِ نخست ما را به جایی بسیار دور از نظریه‌های جدیدِ تأویلِ متن خواهد برد. در پایان این سفر خواهید دید که، برعکس، بسیاری از این اندیشه‌های به اصطلاح «پسامدرن» چقدر پیشاباستانی هستند.

درسال ۱۹۸۷ مدیریت‌نمایشگاه کتاب فرانکفورت مرابرای سخنرانی به آنجا دعوت کرد. موضوع سخنرانی به پیشنهاد آن‌ها گفتاری درباره‌ی خردستیزیِ جدید بود (که به‌گمان‌شان موضوعی کاملاً باب روز بود). من صحبت را با این نکته آغاز کردم که بدون در دست داشتنِ مفهومی فلسفی از «خِرَد»، تعریف «خِرَدستیزی» دشوار است. متأسفانه کل تاریخ فلسفه‌ی غرب نشان می دهد که ارائه‌ی چنین تعریفی محل اختلاف است. هر اندیشه‌ای، از دیدگاهِ الگویِ تاریخیِ اندیشه‌ی دیگری که خود را معقول معرفی می‌کند، نامعقول معرفی می‌شود. منطق ارسطویی همان منطق هگلی نیست. واژه‌های Vernunft, Reason، Raison, Ragione, Ratio [خرد] مفهوم واحدی را بیان نمی‌کنند.

معمولاً یکی از راه‌های درک مفاهیم فلسفی این است که به عرف عام

فرهنگ‌ها متوسل شویم. من در فرهنگِ آلمانی در برابرِ «نامعقول» چنین معادلی یافته‌ام: unsinning, unlogich, unvernünftig, sinnlos. در انگلیسی معادل‌ها این‌ها هستند:

sensless, absurd, nonsensical, incoherent ,delirious, farfetched, inconsequentional, disconnected, illogical extravagant skimbleskamble.

به نظر می‌رسد که این‌معناها برای تعریف دیدگاه‌های فلسفیِ مناسب، یا بسیار ناکافی‌اند و یا بیش از اندازه هستند. با این همه تمامیِ این اصطلاح‌ها نشان‌دهنده‌ی چیزی هستند که از حدودِ تعیین‌شده‌ی یک معیار فراتر می‌رود. (براساس **قاموس روژه**) یکی از واژه‌های متضادِ unreasonableness [نامعقول بودن] واژه‌ی moderatness [میانه‌روی، اعتدال] است. میانه‌روی یعنی در چارچوبِ modus بودن، یعنی در حد و اندازه بودن. این واژه یادآورِ دو قاعده است که از تمدن‌های لاتین و یونان باستان به ارث برده‌ایم: اصلِ منطقیِ modus pones [وضع مقدم] و اصلِ اخلاقی‌ای که هوراس بیانش کرده است:

"est modus in rebus, sunt serti denique fines quos: ultra citraque nequit consistere rectum".[۷]

در این مورد، می‌بینیم که مفهوم لاتینی modus اهمیت زیادی دارد. این‌اهمیت اگرنه برای‌مشخص‌کردنِ تفاوتِ میانِ خردباوری وخردستیزی، دستِ‌کم برای جداکردنِ دورویکردِ مهمِ تأویلی، یعنی دوروش رمزگشاییِ

---

7. Horace, ***Satries,*** 1.1.106-7

«چیزها تعریف و حدی خاص دارند. در یک کلام حدودی خاص وجود دارد، و اگر فراتر از آن گام نهی، به چپ یا به راست، محق نخواهی بود». برگردان کلام هوراس به یاری ترجمه‌ی انگلیسی در منبع زیر صورت گرفته است:

Horace and Persius, ***The Satires,*** tra. N. Rudd. London. 1973. p. 30. (م)

متن به مثابه‌ی جهان یا رمزگشاییِ جهان به مثابه‌ی متن خود را نشان می‌دهد. از نظر خردباوریِ یونانی ــ از افلاطون تا ارسطو و دیگران ــ دانش به معنای فهمِ علت‌ها بود. به این ترتیب، تعریف خداوند به معنای تعریف یک علت بود که فراتر از آن دیگر علتی نمی‌توانست وجود داشته باشد. برای این که بتوان جهان را در چارچوبِ علت‌ها تعریف کرد، به وجود آوردنِ مفهوم یک زنجیره‌ی تک‌خطی ضروری است: اگر جهتِ حرکتی از A به B باشد، دیگر هیچ نیرویی روی زمین نمی‌تواند مسیر حرکت را از B به سوی A تغییر دهد. برای این که بتوان سرشت تک خطیِ زنجیره‌ی علّی را توجیه کرد، باید چند اصل را از پیش مفروض دانست: ، اصل این همانی یا (A=A)اصل عدم تناقض (یک چیز ممکن نیست که در آن واحد هم A باشد و هم A نباشد)، و اصل طرد شقّ ثالث (A صادق است و یا کاذب، و راهِ میانه‌ای وجود ندارد؛ به بیان لاتین teritum non dature). از این اصول، ما الگوی نمونه‌ی خردباوری غربی را به دست می‌آوریم که modus ponen نامیده می‌شود، اگر p آنگاه q؛ اما p پس q.

حتی اگر این اصول، مقدماتِ شناختِ نظمِ مادی جهان را فراهم نکند، دستِ‌کم قراردادی اجتماعی را در اختیار می‌گذارد. خردباوریِ لاتین اصولِ خردباوریِ یونانی را اتخاذ می‌کند، ولی آن‌ها را در بستری حقوقی و قراردادی تغییر می‌دهد و غنا می‌بخشد. معیارِ حقوقی، modus است اما modus حد و مرز نیز هست.

دل مشغولی لاتینی به حدودِ فضایی، مستقیماً به افسانه‌ی بنیان‌گذاریِ رم بازمی‌گردد: رومولوس خطی مرزی رسم می‌کند وبرادرِ خود را به دلیل احترام نگذاشتن به آن می‌کشد. اگر مرزها به رسمیت شناخته نشوند، آنگاه دیگر civitas (شهر و تمدن) وجود نخواهد داشت. هوراسیوس قهرمان شناخته می‌شود، چون می‌تواند دشمن را در مرز متوقف کند تا پلِ

میانِ رومیان و دیگران ویران شود. پل‌ها حرمت‌شکن‌اند، زیرا آن‌ها بر فراز خندق‌های آبِ مشخص‌کننده‌ی محدوده‌ی شهر ساخته می‌شوند. به همین دلیل باید فقط تحتِ نظارتِ دقیق و آیینیِ راهبانِ رومی بنا شوند.[۸] ایدئولوژیِ«صلح رومی» یا pax romana ونقشه‌ی سیاسی قیصر اگوستوس بر تعریفِ دقیقِ مرزها و محدوده‌ها استوار است. قدرت امپراتور در این بود که بداند در کدام مرز و در بین کدامین آستانه، خطوط دفاعی باید آماده شوند. اگر زمانی برسد که دیگر تعریفِ مشخص و روشنی از مرزها وجود نداشته باشد، بربرها (بادیه‌نشینانی که سرزمین اصلی خود را ترک کرده‌اند و به سرزمینی که وارد می‌شوند آن را سرزمین خود می‌دانند و آماده‌اند که آن را نیز به راحتی ترک گویند) موفق می‌شوند که دیدگاه‌های ایلیاتی خود را تحمیل کنند؛ که در این صورت دیگر روم تمام شده خواهد بود و پایتخت امپراتوری می‌تواند هر جای دیگری هم باشد.

قیصر یولیوس، به هنگام گذر از رودخانه‌ی روبی‌کُن، نه تنها به خوبی می‌داند که حرمت‌شکنی کرده است، بل این را هم می‌داند که پس از ارتکاب آن دیگر راه بازگشت ندارد. Alea iacta est [بازی تعطیل‌بردار نیست]. در واقع در چارچوب زمان نیز حدومرزهایی وجود دارد. آنچه اکنون انجام می‌شود دیگر محو شدنی نیست. زمان، بازگشت‌ناپذیر است. این اصل بر قواعد نحوِ زبانِ لاتین نیز حاکم بود. جهت و توالی زمان‌های دستوری که‌به‌معنایی کیهان‌شناختی، خطی‌است، خود رابه‌صورتِ نظامی از توالی‌های منطقی consecutio temporum درمی‌آورد. آن شاهکارِ واقع‌گراییِ حقیقی که همان حالتِ مفعول عنه مطلق است، این قاعده را

---

۸. دقت کنیم به نزدیکی واژگان لاتین **pontus** به معنای پل و **pontifex** به معنای راهب و صومعه. (م).

شکل داده بود که هرگاه چیزی به انجام رسد یا بدیهی فرض شود، دیگر زیر سؤال نمی‌رود.

توماس قدیس در Quaestio quadlibatis از خود می‌پرسد که آیا «خداوند اراده می‌فرماید که باکِرگی را به زنی بازگرداند» یا نه. به عبارت دیگر زنی که باکِرگی خود را از دست داده می‌تواند به وضعیتِ پاک اولیه‌ی خود بازگردد یا نه؟ پاسخ توماس صریح و روشن است. خداوند می‌تواند ببخشد و به زن باکِرگی و وقارش را باز پس دهد و با معجزه‌ای تمامیت جسمانی‌اش را به وی بازگرداند، اما حتی خدا نمی‌تواند آنچه را بوده است به آنچه نبوده است بدل کند. زیرا چنین تخطی‌ای از قوانینِ زمان در تناقض با سرشتِ الاهی است. خداوند نمی‌تواند اصلی منطقی را زیر پا گذارد که بنا به آن «p رخ داده است» و «p رخ نداده است» در حالت تناقض نمودار شوند. Alea iacta est.

این الگویِ خردباوریِ یونانی و لاتین همان است که هنوز بر ریاضیات، منطق، علوم، و برنامه‌نویسی کامپیوتر حاکم است. ولی این همه‌ی آن چیزی نیست که ما میراث یونان می‌خوانیم. ارسطو یونانی بود، ولی عرفانِ اِلئایی هم یونانی بود. جهان یونانی پیوسته مجذوب Apeiron (بی‌نهایت) بود، و بی‌نهایت همان چیزی است که به هیچ رو دارای وجه (modus) نیست و تن به ضابطه نمی‌دهد. تمدن یونانی، که مسحورِ بی‌نهایت بود، در کنارِ مفهومِ این‌همانی و عدمِ تناقض، مفهومِ دگردیسیِ بی‌گسست را پی می‌ریزد، که نماد آن هرمس است. هرمس بی‌ثبات و مبهم است. او پدرِ تمامیِ هنرهاست و در عینِ حال خدای دزدها نیز هست. در یک آن هم senex است و هم invenis [هم زاینده است و هم سالخورده]. ما در اسطوره‌ی هرمس نفیِ اصلِ این‌همانی، عدم تناقض، و طرد شقّ ثالث را می‌یابیم. زنجیره‌های علت و معلول‌ها مارپیچ‌وار به خود

برمی‌گردند، و «بعد» بر «قبل» مقدم می‌شود. خدا هیچ حد و مرز و فضایی نمی‌شناسد و هم‌زمان، می‌تواند به شکل‌های گوناگون، در جاهای مختلف حاضر باشد.

هرمس پیروزِ دومین سده‌ی پس از میلاد است. سده‌ی دوم، دورانِ نظمِ سیاسی و صلح است. تمامیِ مردمانِ امپراتوری ظاهراً در سایه‌ی زبان و فرهنگی مشترک متحد شده‌اند. نظم به صورتی است که دیگر هیچ کس سودای تغییر آن را از راهِ هر گونه عملِ نظامی یا سیاسی در دل نمی‌پروراند. این زمانه، دوران مقررشدنِ آموزشِ همگانی‌است، که هدف آن آفریدن انسانِ کاملی‌است که در همه‌ی رشته‌ها خبره باشد. با این همه، این زبان‌ها، و نقطه‌ی برخورد افراد و اندیشه‌های گوناگون، جایی است که انواع خدایان در کنار هم می‌زیند. این خدایان پیشتر برای مردمانی که آن‌ها را می‌پرستیدند، معنایی ژرف داشتند. ولی زمانی که امپراتوری کشورهای این مردمان را بلعید، هویتِ آنان را نیز محو کرد. دیگر تمایزی میان ایسیس، آستارت، دمترا، سی‌بل، آنایتیس، و مایا وجود نداشت.

ما همه افسانه‌ی خلیفه‌ای را شنیده‌ایم که امر به ویرانی کتاب‌خانه‌ی اسکندریه داد، با این استدلال که یا کتاب‌ها همان حرف *قرآن* را می‌زنند، که در این صورت چیزهایی زائدند، و یا چیزی متفاوت می‌گویند که در این صورت نادرست و زیان‌آورند. آن خلیفه حقیقت را می‌دانست و از آنِ خود داشت، و کتاب‌ها را براساس همان حقیقت داوری می‌کرد. از طرف دیگر، هرمس باوریِ سده‌ی دوم، تلاش برای دستیابی به حقیقتی است که، خود، آن را نمی‌شناسد، و همه‌ی دارایی‌اش تنها کتاب‌ها هستند. بنابراین تصور می‌کند، یا امیدوار است که هرکتاب در بردارنده‌ی ذره‌ای از حقیقت باشد، و کتاب‌ها بر یکدیگر صحه بگذارند. در این ساحتِ درهم‌آمیخته یکی از اصولِ الگوی خردباوریِ یونانی، یعنی اصل طردِ

شقِ ثالث به یک بحران برمی‌خورد. درستیِ بسیاری چیزها در آنِ واحد ممکن می‌شود، حتی اگر آن چیزها در تناقض با هم باشند. اما اگر کتاب‌ها، حتی هنگامی که در تناقض با هم هستند، روایت‌گرِ بخشی از حقیقت باشند، در این صورت هر واژه‌ی این کتاب‌ها باید کاربردی داشته باشند. آن‌ها بر چیزی غیر از معنای ظاهری‌شان دلالت دارند. هر یک حامل پیامی است، که دیگری به تنهایی قادر به آشکار کردنِ آن نیست. برای درکِ پیامِ نهفته‌ی یک کتاب باید در جستجوی مکاشفه‌ای فراسوی زبانِ بشری بود. چیزی که به واسطه‌ی بصیرت، رؤیا یا الهامِ غیبی از سوی خداوند معرفی می‌شود. ولی چنین مکاشفه‌ی بی‌سابقه‌ای، که پیش‌تر سخنی از آن نبود، باید از خدایی تاکنون ناشناخته و از رازی سر به مُهر سخن می‌گفت. شناختِ رازآمیز، شناختی ژرف است (زیرا فقط آنچه زیر سطح نهفته باشد می‌تواند برای مدت طولانی ناشناخته باقی بماند). به این ترتیب، حقیقت با آنچه به بیان درنیامده، یا آنچه به صورت مبهم بیان شده و باید در فراسو یا ژرفنای سطحِ متن فهمیده شود، یکی می‌شود. خدایان (امروز، ما می‌گوییم "هستی") از طریق پیام‌های رازآمیز و رمزی سخن می‌گویند.

در ضمن، اگر جستجوی حقیقتی نو از دل بی‌اعتمادی به میراثِ یونانِ کلاسیک زاده می‌شود، پس هر شناختِ حقیقی‌ای باید سرچشمه‌ای کهن‌تر داشته باشد. این شناخت میان بازمانده‌های تمدنی یافتنی است که پدرانِ خردباوریِ یونانی به آن بی‌اعتنا بودند. حقیقت چیزی است که ما از همان آغازِ زمان با آن می‌زیسته‌ایم، اما فقط آن را از یاد برده‌ایم. اگر ما آن را فراموش کرده‌ایم، پس باید کسی برای ما حفظش کرده باشد، و او باید کسی باشد که ما قادر به درک حرف‌هایش نباشیم. پس این آگاهی می‌باید ناآشنا و غریب باشد. یونگ روشن کرده که چرا و چگونه وقتی در نظر ما

هر تصویرِ ملکوتی‌ای آشنا می‌شود و راز و رمز خود را از دست می‌دهد، ما نیازمند توسل به تصاویر تمدن‌های دیگر می‌شویم. زیرا فقط نمادهای ناآشنا قادر به حفظِ تجلیِ قدسی هستند. در سده‌ی دوم، این شناخت مرموز در دست کاهنانِ سلتی و یا فرزانگان شرقی بود. آنان به زبان‌هایی نامفهوم سخن می‌گفتند. خردباوری کلاسیک، بربرها را کسانی می‌دانست که حتی نمی‌توانستند درست حرف بزنند (ریشه‌ی واژه‌ی بربر یا barbaros همین است: کسی که لکنت زبان دارد). در سده‌ی دوم همه چیز برعکس می‌شود. همان لکنت زبانِ فرضیِ خارجیان تبدیل به زبانِ مقدس، زبانی سرشار از وعده‌ها و مکاشفاتِ خاموش می‌شود. در حالی که برای خردباوریِ یونانی هر چیزِ قابلِ توضیح حقیقی انگاشته می‌شد، در سده‌ی دوم، یک چیز حقیقی اساساً چیزی توضیح‌ناپذیر بود.

ولی، این دانش اسرارآمیز روحانیانِ بربر به راستی چه بود؟ برداشتِ رایج این بود که آنان حلقه‌ی رابطِ مرموزی را شناخته‌اند که جهانِ روحانی را با جهانِ کواکب و این یک را به دنیای خاکی مرتبط می‌کند. این نکته بدان معناست که با اثر گذاشتن بر گیاهان می‌توان مسیرِ ستارگان را تحت تأثیر قرار داد، و مسیرِ ستارگان، خود، بر سرنوشتِ موجوداتِ زمینی اثر می‌گذارد، و عملکردی جادویی بر روی تصویر یک خدا می‌تواند او را هم روی زمین، و هم در بهشت برین به اختیار ما درآورد. به این ترتیب، جهان به تالار آینه‌ی بزرگی تبدیل می‌شود که در آن هر چیز خاصی بازتابنده‌ی چیزهای دیگر است و بر آن‌ها دلالت می‌کند.

تنها وقتی که اصلِ عدمِ تناقض رد شود، می‌توان از همدلی و همانندیِ همگانی سخن گفت. همدلیِ همگانی محصولِ فیضِ الاهی در این جهان است. اما در سرچشمه‌ی فیض چیزی ناشناختنی وجود دارد که دقیقاً جایگاهِ تناقض‌هاست. اندیشه‌ی نوافلاطونی مسیحی روشن می‌کند که ما

به دلیل نارساییِ زبان‌مان نمی‌توانیم خداوند را در قالبِ اصطلاح‌های مشخص و روشن توصیف کنیم. اندیشه‌ی هرمسی می‌گوید که زبانِ ما، هر چه مبهم‌تر و چند معناتر باشد و هر چه بیشتر از نمادها و استعاره‌ها بهره بگیرد، برای نامیدن آن یکتایی که درآن تضادها هم‌آیند هستند، مناسب‌تر می‌شود. اما آنجا که هم‌آیندیِ تضادها چیره می‌شود، اصل این‌همانی فرومی‌پاشد. Tout se tient [همه‌ی چیزها به هم مربوط‌اند].

در نتیجه، می‌توان گفت که تأویل نامحدود است. تلاش برای یافتنِ معنایی غایی و دست‌نایافتنی، به پذیرشِ انحراف یا لغزشِ بی‌پایانِ معنا می‌انجامد. یک گیاه براساس ویژگی‌های ساختمانی و کارکردیِ خود تعریف نمی‌شود، بل تعریف آن بر پایه‌ی شباهت، حتی شباهتی محدود و ناقص با عنصرِ دیگری در جهان شکل می‌گیرد. اگر گیاه شباهتی مبهم به قسمتی از بدن انسان داشته باشد، آنگاه به دلیلِ ارجاعِ آن به بدن معنادار خواهد بود. ولی آن بخشِ بدن نیز به دلیلِ ارجاع به یک ستاره معنا دارد، و معنای این آخری نیز محصولِ ارجاع به یک گامِ موسیقی است، و گامِ موسیقی نیز به نوبه‌ی خود به پایگانی از فرشته‌ها اشاره می‌کند، و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد. هر چیزِ زمینی یا آسمانی در خود رازی را نهان دارد. هر گاه که رازی بر ملا شود، آن چیز به رازی دیگر اشاره خواهد داشت، و با حرکتی تصاعدی رو به سوی رازِ غایی خواهد کرد. با این همه رازِ غایی‌ای نمی‌تواند در کار باشد. رازِ آخرینِ آیینِ گشایشِ هرمسی این است که همه چیز راز است. از این رو رازِ هرمسی رازی است تهی، زیرا هر کس که وانمود می‌کند رازی را آشکار کرده، خود با راز آشنا نیست و در سطحِ نازلِ آگاهی از رازِ کیهان متوقف شده است. اندیشه‌ی هرمسی، تماشاخانه‌ی جهان را تماماً تبدیل به پدیداری زبانی می‌کند، و در همین حال منکرِ نیروی ارتباطیِ زبان می‌شود.

در متنِ اصلیِ کورپوس هرمتیکوم که در حوضه‌ی مدیترانه در سده‌ی دوم شکل گرفت، درجریانِ یک رؤیا یایک واقعه، به هرمس تریسمگیستوس وحی شد، و به واسطه‌ی آن Nous بر او ظاهر شد. Nous از نظرِ افلاطون نیروی به وجودآورنده‌ی ایده‌ها بود، و برای ارسطو نیروی خِرَد بود، که به واسطه‌ی آن ما قادر به شناختِ ذوات می‌شویم.[۹] به یقین، چابکی Nous در مقابلِ اَعمالِ پیچیده‌ترِ dianoia قرار می‌گرفت که (از همان روزگارِ افلاطون) به معنای تأمل و خردورزی بود. و نیز کارکردِ Nous در مقابلِ epistems به عنوان یک دانش و phronesis به عنوان تأملی در حقیقت قرار می‌گرفت، اما شیوه و روش چیزِ وصف‌ناپذیری نبود. بر عکس، در سده‌ی دوم Nous تبدیل به نیروی شهودِ رازآمیز شد، که در خدمت اشراقِ غیرِ عقلی و بصیرتِ آنیِ غیرِ استدلالی بود. در اینجا، دیگر به حرف زدن، بحث کردن، و استدلال نیازی نیست. تنها باید صبر کنیم تا کسی برای ما صحبت کند. آنگاه نور به سرعت در تاریکی ادغام می‌شود. این، آغازِ حقیقتی است که آغازگر نمی‌تواند از آن سخن بگوید.

اگر دیگر، نظامِ زمان‌مندِ خطی در زنجیره‌ی علت و معلولی وجود نداشته باشد، آنگاه معلول می‌تواند بر علت‌های خود تأثیر بگذارد. این همان چیزی است که هم در جادو روی داد و هم در فقه‌اللغه. به جای اصل منطقی post hoc, ergo propter hoc [علت دانستنِ امرِ مقدم] اصلی دیگر نشست: post hoc و ergo ante hoc [علت دانستنِ امرِ متأخر]. مثالی از این رویکرد راهی است که از طریق آن اندیشگران

---

۹. اصطلاح Nous در پاره‌ی هفتم از بخش نخست کورپوس آمده است به معنای گوهرِ قدسی و کلامِ الاهی. بنگرید به:

Hermès Trismégiste, ***Corpus Hermeticum***, tra, A.-J. Festugière, Paris, 1983, vol 1, p. 9, 18n. (م)

رنسانس نشان دادند که **کورپوس هرمتیکوم** محصولِ فرهنگ یونانی نبوده و پیش ازافلاطون نوشته شده است. این واقعیت که **کورپوس** در بر دارنده‌ی افکاری است که ظاهراً در روزگار افلاطون رواج داشتند، نشان می‌دهد که **کورپوس** پیش از افلاطون پدید آمده است.

اگر ما این را به عنوان عقاید هرمسیان کلاسیک بپذیریم، باید بگوییم که پس از پیروزی دوباره‌ی هرمسیان بر خردباوریِ مدرسیِ سده‌های میانه، این عقاید باز هم سر بر آوردند. در طول آن سده‌ها که خردباوران مسیحی می‌کوشیدند تا وجود خداوند را از راهِ الگوهای استدلالِ الهام گرفته از modus ponens ثابت کنند، شناخت هرمسی از بین نرفت و همچون پدیده‌ای حاشیه‌ای میانِ کیمیاگران و عارفانِ یهودی، و در لابه‌لای نوشته‌های مکتب نوافلاطونیِ شرمگینِ سده‌های میانه باقی ماند. ولی، در طلیعه‌ی آن چیزی که ما دنیای جدید می‌نامیم، در فلورانس، شهری که در آن بانکداری جدید در حال تکوین بود، **کورپوس هرمتیکوم** ــ این محصولِ سده‌ی دوم یونان گرایی ــ به سان گواهی از دانشی بسیار کهن، با سابقه‌ای حتی قدیم‌تر از موسی، کشف شد. الگوی هرمسی، همین که به همت پیکودلا میراندلا، فیچینو و یوهانس روخلین، یعنی به دست نوافلاطونیانِ دورانِ رنسانس و عرفان مسیحی دوباره به کار گرفته شد، توانست بخش عظیم فرهنگ جدید، از جادو تا علم را تغذیه کند.

تاریخِ این باززایی تاریخ پیچیده‌ای است. امروزه، تاریخ‌نگاری به ما نشان داده که نمی‌توان رشته‌های هرمسی را از روشِ علمی، و یا پاراسلسوس را از گالیله متمایز و جدا کرد. آگاهی هرمسی بر فرانسیس بیکن، کوپرنیک، کپلر، و نیوتون تأثیر می‌گذارد. و در این میان علمِ کمّیِ جدید از راه مکالمه با دانشِ کیفی هرمسی زاده شد. در تحلیل نهایی،

الگوی هرمسی این نظر را پیش می‌کشید که می‌توان نظامِ کیهانیِ زاده‌ی خردباوریِ یونانی را باژگون کرد و نیز می‌توان پیوندها و مناسبات تازه‌ای را در جهان کشف کرد، مناسباتی از آن دست که به انسان امکان می‌دهد تا روی طبیعت اثر بگذارد و مسیر آن را تغییر دهد. ولی این نفوذِ آگاهیِ هرمسی با این باور همراه شد که جهان را نباید در قالبِ اصطلاح‌های منطقِ کیفی توصیف کرد، بل راه درست راهِ منطقِ کمّی است. به این ترتیب، الگوی هرمسی به نحو تناقض‌آمیزی به زایشِ رقیبِ تازه‌ی خود یعنی خردباوریِ مدرنِ علمی یاری رساند. خردستیزیِ هرمسیِ جدید میان کیمیاگران و عارفان از یکسو، و شاعران و فیلسوفان از سوی دیگر، یعنی میان گوته و ژرار دونروال و ییتس، میان شلینگ و فرانتس فون بادر، میان هَیدگر و یونگ در نوسان است. امروزه هم در بسیاری از مفاهیمِ نقدِ پسامدرن می‌توان مفهومِ لغزشِ مداومِ معنا را به راحتی بازشناخت. مفهومی که پل والری آن را مطرح کرده، و گفته‌ی او که "هیچ متنی واجد معنایی حقیقی نیست"، خود موضوعی است هرمسی.

ژیلبر دوران، در یکی از کتاب‌هایش به نام ***علوم انسانی و سنت***، که به خاطرشور و سرسپردگی مؤمنانه‌ی مؤلفش بسیار مسئله‌ساز است، هر چند خالی از مباحث جذاب هم نیست، کلِ اندیشه‌ی معاصر را، در تقابل با سرمشقِ پوزیتیویستیِ مکانیکی، در حالِ تجربه‌ی دمِ مسیحاییِ هرمسی می‌بیند. فهرستِ مناسباتی که او تشخیص داده تأمل‌برانگیز است: اشپنگلر، دیلتای، شلر، نیچه، هوسرل، کِرِنیی، پلانک، پائولی، اُپنهایمر، اَینشتاین، باشلار، سوروکین، لوی‌استروس، فوکو، دریدا، بارت، تودورف، چامسکی، گرماس، دلوز.[۱۰]

---

10. Gilbert Durand, ***Science de l'homme et tradition***, Paris, 1979.

اما اگر ما پدیده‌ی دیگری راکه در همان دورانِ تاریخی شکل گرفته در نظر نگیریم، این الگوی اندیشه‌ی منحرف از معیارهای خردباوریِ یونانی، ناقص باقی خواهد ماند. انسانِ سده‌ی دومِ مبهوت از آذرخشِ بصیرت‌ها، مادام که در تاریکی در جستجوی راه بود، آگاهی‌ای عصبی از نقشِ خویش در جهانی غیرِ قابلِ فهم به دست آورد. حقیقت، راز است و هرگونه پرسشی در باره‌ی نمادها و معماها هرگز حقیقتِ غایی را آشکار نخواهد کرد، بل صرفاً راز را جابجا خواهد کرد. اگر وضعیت بشری چنین است، باید جهان را نتیجه‌ی یک اشتباه بینگاریم. بیانِ فرهنگیِ این موقعیتِ روانی، باور «گنوسی» است.

در سنت خردباوریِ یونانی، گنوس به معنای شناختِ حقیقیِ هستی (در هر دو معنای محاوره‌ای و دیالکتیکی) بود، و در تقابل با ادراکِ حسیِ ساده (aisthesis) یا عقیده (doxa) قرار می‌گرفت. اما، در سده‌های نخستینِ میلادی، این واژه معنای شناخت فراعقلی و شهودی را پیدا کرد، موهبتی الهی که از طریق واسطه‌ای آسمانی اعطا می‌شود و برای آن کس که بدان دست یابد، نیرویی نجات‌بخش دارد. مکاشفه‌ی گنوسی، به شکلی اسطوره‌ای، شرح می‌دهد که چگونه خدا که خود مبهم است و نشناختنی، نطفه‌ی شیطان و نر-مادگی را در خود دارد، و همین آن را به موردی متناقض تبدیل می کند، زیرا با خودش یکی نیست. جهان‌آفرین، کارگزارِ دست‌نشانده‌ی خدا، جهانی ناپایدار و سرشار از خطا می‌آفرینند که در آن پاره‌ای از ربوبیت نیز هبوط کرده، اما انگار که این پاره در زندان و هجرت است. جهانی که به اشتباه خلق شده باشد، کیهانی باطل و سقط شده است. زمان؛ تقلید کژ و کوژِ ابدیت، یکی از معلول‌های این سقطِ جنین است. در همین سده‌ها، در نوشته‌های آباء کلیسا کوشش بسیار به عمل آمد تا مسیانیسم یهودی را با خردباوری یونانی آشتی دهند، و از این

رو مفهومِ هدایت الاهیِ تاریخ را ابداع کردند. از سوی دیگر، آیین گنوسی رویاروی زمان و تاریخ، نشانه‌های دفع و طرد را بروز داد.

گنوسی خود را تبعیدی‌ای در این جهان می‌بیند، قربانیِ جسمِ خویش، که او را زندان و گورِ خود می‌شناسد. او به دنیایی پرتاب شده که باید راهی به بیرونِ آن بیابد. هستی بیمار است، و ما این را می‌دانیم. هر چه سرخورده‌تر می‌شویم، از شعف الاهی و اشتیاقِ بیشتری برای انتقام برخوردار می‌شویم. از این رو، گنوسی خود را چون اَخگرِ آسمانی‌ای می‌بیند که موقتاً در نتیجه‌ی توطئه‌ای کیهانی به تبعید به این جهان پرتاب شده است، و این خود نتیجه‌ی طرحی کیهان‌شناسانه است. اگر آدمی بخواهد که پیشِ خدا بازگردد، نه فقط با سرآغاز و سرچشمه‌ی خود وحدتی دوباره می‌یابد، بل همچنین، می‌کوشد تا با رهانیدن آن اصل از خطای آغازین، به آن جانی تازه ببخشد. آدمی هر چند زندانی‌ای است در جهانی بیمار، اما باز نیرویی فراانسانی احساس می‌کند. نیروی خداوند تنها به برکت همکاری انسان می‌تواند آن خسران آغازین را جبران کند. انسان گنوسی اَبَرانسان [Übermensch] می‌شود. او در تضاد با آنان که وابسته به ماده‌ی محض‌اند [hylics]، کسی است وابسته به معنویت [pneumatikoi]، که سودای حقیقت در سر می‌پرورانَد و امید به رستگاری دارد. آیین گنوسی، برخلاف مسیحیت دینِ بردگان نبود، بل دین سروران بود.

دشوار بتوان از وسوسه‌یِ دیدن بازمانده‌ی میراثِ گنوسی در بسیاری از سویه‌های فرهنگ جدید و معاصر گریخت. در روابط عشقی پارسایانه (و در نتیجه رمانتیک) می‌توان سرچشمه‌ای منزه (و در نتیجه گنوسی) یافت که به صورت از کف دادن و چشم پوشی از معشوق و پیوندهای تمام عیارمعنوی وبه دور ازهرگونه رابطه‌ی جنسی متجلی می‌شود. بزرگداشت

زیبایی‌شناسانه‌ی شیطان همچون تجربه‌ای مکاشفه‌آمیز نیز به یقین عملی گنوسی‌است. همان‌طور که اراده‌ی بسیاری از شاعران مدرن در جستجوی تجربه‌ی رؤیا از راه فرسایش جسم، زیاده‌رویِ جنسی، شعف عرفانی، مواد مخدر، و هذیان کلامی، نیز گنوسی است.

بعضی از پژوهشگران، در اصولِ اصلیِ ایدئالیسمِ رمانتیک ریشه‌ای گنوسی یافته‌اند، آنجا که زمان و تاریخ تنها به این دلیل که انسان پیشگامِ اتحادِ دوباره‌ی روح شود، مورد بازنگری قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، هنگامی که لوکاچ ادعا می‌کند خردستیزیِ فلسفیِ دو سده‌ی گذشته، ابداع بورژوازی است که می‌کوشد تا به بحران‌هایی که با آن‌ها روبرو می‌شود پاسخ دهد و توجیهی فلسفی برای خواستِ قدرت و کارکردِ امپریالیستی آن فراهم آورد، باز صرفاً نشانه‌های گنوسی را به زبان مارکسیستی ترجمه می‌کند. هستند کسانی که از وجود عناصر گنوسی در مارکسیسم و حتی در لنینیسم (نظریه‌ی حزب همچون راهبر، گروهی نخبه که کلید دانش و ازاین رهگذر راه رستگاری در اختیار آن‌هاست) خبر داده‌اند. بازکسانی دیگر الهامی گنوسی در اگزیستانسیالیسم و به ویژه در اندیشه‌ی هَیدگر می‌یابند (وجود، دازاین به مثابه‌ی هستیِ «پرتاب شده به جهان»، نسبتِ میانِ وجود مادی و زمان، بدبینی). یونگ در نگاهی متفاوت به آموزه‌ی کهنِ هرمسی، مسئله‌ی گنوسی را در چارچوبِ کشفِ دوباره‌ی «منِ» اصیل گنجاند. ولی به همین ترتیب، می‌توان عنصری گنوسی را در اعلام محکومیت جامعه‌ی توده‌ای از سوی اشرافیت نیز تشخیص داد، آنجا که پیامبرانِ نژادهای برگزیده، برای تحققِ وحدتِ نهاییِ کمال، به خونریزی، کشتار و نسل کشیِ بردگان و آنان که وابسته به هیولی (Hyle) یا ماده‌اند، دست می‌زنند.

میراث گنوسی و هرمسی، همراهِ هم، آفریننده‌ی نشانه‌ی رازند. حتی

اگر نوآموز رازِ کیهان را بفهمد، آنگاه استحاله‌ی الگوی هرمسی او را به این عقیده راه می‌برد که: قدرت در این توانایی نهفته است که به دیگران باورانیم که ما دارای رازی سیاسی هستیم. به گفته‌ی گئورگ زیمل: «راز به دارنده‌اش موقعیتی استثنایی می‌بخشد. راز به مثابه‌ی جذبه‌ی اجتماعاً متعینِ محض عمل می‌کند. راز اساساً از بافتی که پاسدارِ آن است مستقل است، و البته همچنان به میزانی که مالکیتِ انحصاری آن کلان و مهم باشد، به نحو فزاینده‌ای منشأ اثر می‌شود... از رمز و رازی که بر هر چیزِ ژرف و پرمعنایی سایه می‌افکند، این خطای خاص نشأت می‌گیرد که هر چیز رازآمیزی چیزی مهم و بنیادی است. در برابر امر ناشناخته، میلِ طبیعی انسان به آرمانی کردنِ چیزها، و نیز هراسِ طبیعی‌اش همراهِ هم در خدمتِ یک هدف هستند: تقویتِ امرِ ناشناخته از راهِ تخیل و بذلِ توجه به آن، با چنان تأکیدی که معمولاً با واقعیتِ روشن سازگار نیست».[۱۱]

اکنون بگذارید به این نکته بپردازیم که نتایجِ سفر ما به ریشه‌های میراثِ هرمسی چگونه می‌تواند در فهمِ شماری از نظریه‌های امروزی در تأویلِ متن کارآ باشد. یقیناً، دیدگاه ماتریالیستیِ استالین و اپیکور به تنهایی کافی نیست تا میان این دو ارتباط و پیوند برقرار کنیم. به همین ترتیب، من شک دارم که علیرغم ستایشِ ژیلبر دوران از جوِّ هرمسیِ جدید، بتوانیم میانِ نیچه و چامسکی مشخصه‌های مشترکی برشماریم. با این همه، با توجه به موضوعِ این گفتار، فهرست کردنِ شماری از مشخصه‌های اصلیِ رویکردی که مایلم آن را «رویکرد هرمسی به متن» بخوانم، جالب خواهد بود. ما در آیینِ هرمسیِ کهن، و در بسیاری از رویکردهای معاصر، مفاهیمِ به شدت همانندی می‌یابیم که عبارتند از مواردِ زیر:

11. Georg Simmel, "The secret and secret society", ***The Sociology of Georg Simmel,*** tra, K. H. Wolff, New York, 1950, pp. 332-333.

ـ یک متن، جهانی باز و نامحدود است که تأویل‌کننده‌اش می‌تواند با آن ارتباط‌های درونیِ بی‌پایانی را کشف کند.
ـ زبان نمی‌تواند معنایی یکه و پیش‌بوده را درک کند: برعکس، رسالتِ زبان نمایاندنِ این نکته است که آنچه ما قادر به سخن گفتن درباره‌اش هستیم، صرفاً سازگاریِ متضادهاست.
ـ زبان نابسندگیِ تفکر را منعکس می‌کند: هستن‌ـدرـجهانِ ما چیزی نیست مگر ناتوانی در یافتنِ معنایی استعلایی.
ـ هر متن که وانمود کند بیانِ چیزی تک معنا است، جهانی است عقیم و نافرجام، یعنی فراورده‌ی آفریننده‌ای است گیج و گول (کسی که می‌کوشد بگوید: «این همین است»، و در مقابل، زنجیره‌ی بی‌وقفه‌ای از تأخیرهای بی‌پایانِ معنا را سبب می‌شود که به واسطه‌ی آنها «این همین نیست»).
ـ با این همه، آیینِ گنوسیِ تحلیلِ متنِ معاصر، بسیار گشاده‌دست است: هرکس، مشروط به این که بخواهد نیت خواننده را بر نیّتِ دست‌نایافتنیِ مؤلف تحمیل کند، می‌تواند به *ابرانسانی* تبدیل شود که واقعاً به حقیقت پی می‌برد. و این یعنی مؤلف نمی‌دانسته واقعاً چه می‌گوید، زیرا زبان به جای او حرف می‌زده است.
ـ برای نجات دادنِ متن، یعنی برای تبدیلِ آن از توهمِ معنا به این آگاهی که معنا نامحدود است، خواننده باید فکر کند که هر سطرِ متن رازِ معنای دیگری را پنهان می‌کند. کلمات به جای گفتن، ناگفته را پنهان می‌کنند. سربلندیِ خواننده در کشفِ این نکته است که متن، جز نیّتِ مؤلف، هر آنچه بخواهد می‌تواند بگوید. همین که ادعا شود معنای دروغین کشف شده، مطمئن می‌شویم که آن معنا، معنای واقعی نیست. معنای واقعی دور و دورتر است.

ماده‌گرایان (hylics) آن کسانی هستند که با گفتنِ «فهمیدم» فراشد را به پایان می‌برند.

ـ خواننده‌ی واقعی کسی است که درمی‌یابد رازِ متن همانا تهی بودنِ آن است.

می‌دانم که اینجا کاریکاتوری از تندروترین نظریه‌های تأویلِ خواننده‌ـمحور تصویر کرده‌ام. ولی فکر می‌کنم که کاریکاتورها اغلب تصاویرِ بسیار خوبی هستند. شاید تصور آنچه مطرح می‌شود نباشند، اما دستِ‌کم تصویر چیزهایی هستند که می‌توانند مطرح شوند، البته اگر اساساً قرار باشد که چیزی مطرح شود.

آنچه می‌خواهم بگویم این است که بالاخره ملاک‌هایی برای محدودکردنِ تأویل وجود دارد. در غیرِ این صورت، ما خطرِ رویارویی با ناسازه‌ای صرفاً زبانی را می‌پذیریم، ناسازه‌ای از آن دست که مکه‌دونیو فرناندز مطرح کرده است: «در این دنیا کمبودهای بسیار زیادی هست، آن قدر که اگر یک کمبود تازه پیدا شود، دیگر جایی برای آن نخواهد بود». می‌دانم که متون ادبی‌ای وجود دارند که هدف‌شان نشان دادنِ قابلیتِ نامحدودِ تأویل است. می‌دانم که ***Finnegans Wake*** [آخرین رمان جیمز جویس] برای خواننده‌ای خیالی نوشته شده که مبتلا به یک بی‌خوابیِ خیالی است. این را هم می‌دانم که هر چند تمامی آثارِ مارکی دوساد برای این نوشته شده‌اند که نشان دهند رابطه‌ی جنسی تا کجا می‌تواند پیش برود، اما بیشترِ ما در این مورد معتدل‌تر هستیم.

جان ویلکینز در آغاز کتابش *مرکوریوس، یا پیام‌آور مرموز و چابک* (۱۶۴۱) داستان زیر را نقل می‌کند: «این هنرِ نگارش در همان آغازِ اختراعش چقدر شگفت‌آور بوده است. می‌توان حدس زد که بومی‌های آمریکایی وقتی مردانی را دیدند که با کتاب‌ها گفتگو می‌کنند تا چه حد

حیران می‌شدند، و به سختی می‌توانستند به خود بقبولانند که یک کاغذ می‌تواند حرف بزند... در این مورد، حکایتی شنیدنی درباره‌ی بومیِ برده‌ای نقل شده است: ارباب، این بومی را با سبدی از انجیر و یک نامه به جایی فرستاد. در میانِ راه، برده بیشترِ انجیرها را خورد و باقیمانده‌اش را به کسی رساند که اربابِ امر کرده بود. آن شخص نامه را خواند و دید که انجیرها به مقداری که در نامه اشاره شده نیست. پس بومی را متهم به خوردنِ انجیرها کرد و گفت که نامه شاهدی است علیه او. ولی بومی (با وجودِ این شاهد) با اطمینان واقعیت را منکر شد و کاغذ را شاهدی دروغگو و کاذب نامید. ماجرا گذشت، و باری دیگر ارباب بومی را با چنان سبدی و همراه با نامه‌ای که رقمِ دقیقِ انجیرها در آن ذکر شده بود، به مأموریت فرستاد. بومی بنا به عادتِ قبلی، در راه تعداد زیادی از انجیرها را بلعید. ولی پیش از آن که مشغول شود، نامه را (برای جلوگیری از اتهاماتِ بعدی) زیرِ سنگِ بزرگی پنهان کرد. خود را مطمئن کرد که هر گاه نامه او را در حال خوردنِ انجیر نبیند، هرگز نخواهد توانست علیه او شهادت بدهد. ولی این دفعه بیش از بارِ پیش محکوم شد، پس به گناهِ خود اعتراف کرد، و بر ربوبیت کاغذ ایمان آورد و عهد کرد که در آینده، در هر مأموریت، با صداقتِ کامل کار کند».[۱۲]

ممکن است بگوییم که یک متن، وقتی از گوینده‌اش (و نیز از نیتِ وی)، و از موقعیتِ مشخصِ تولیدِ آن (و در نتیجه از مصداقِ موردِ نظرش) جدا می‌شود، گویی در خلأ تأویل‌های ممکن و بالقوه نامحدود شناور می‌شود. ویلکینز می‌تواند مدعی شود که در ماجرایی که برای ما نقل کرده، ارباب مطمئن بود سبدی که در نامه بدان اشاره شده همان سبدی

12. John Wilkins, ***Mercury, Or, the Secret and Swift Messenger***, 3rd ed., London, 1707, pp. 3-4.

است که برده با خود خواهد برد، و برده‌ی حاملِ سبد همان کسی است که دوستش سبد را به او داده است، و رابطه‌ای میانِ عددِ «۳۰» در نامه و تعداد انجیرهایی که در سبد جای گرفته‌اند، وجود دارد. البته می‌توان تصور کرد که در میانِ راه برده کشته شده و کسی دیگر جای او را گرفته، و سی انجیرِ سبد با انجیرهای دیگری عوض شده، و سبد به گیرنده‌ی دیگری رسیده، و گیرنده‌ی تازه هیچ دوستی را نمی‌شناخته که بخواهد برای او انجیر بفرستد. آیا باز هم می‌شود گفت که نامه درباره‌ی چیست؟ با این همه، ما می‌توانیم فرض کنیم که واکنشِ گیرنده‌ی جدید تا حدودی چنین خواهد بود: «یک کسی، حالا خدا می‌داند چه کسی، برای من مقداری انجیر فرستاده است که کمتر از میزانی است که در نامه‌ی همراهِ آن یاد شده است». حالا چنین فرض کنیم که نه فقط قاصد کشته شده، بل قاتل‌ها تمام انجیرها را خورده‌اند، سبد را از بین برده‌اند، و نامه را در یک بطری قرارداده و آن را به اقیانوس انداخته‌اند، و هفتاد سال بعد رابینسون کروزو نامه را از آب گرفته است. دیگر سبدی در کار نیست، برده‌ای در میان نیست، از انجیرها هم خبری نیست، فقط یک نامه وجود دارد. علی‌رغم این همه، من شرط می‌بندم که نخستین واکنشِ رابینسون این خواهد بود: «پس انجیرها کجایند؟».

حال، فرض کنیم که پیغامِ داخلِ بطری را آدمِ با فرهنگ‌تری پیدا کند، مثلاً یک دانشجوی زبان‌شناسی، هرمنوتیک، یانشانه‌شناسی. این گیرنده‌ی تصادفی که خیلی هم باهوش است، فرضیه‌های زیر را می‌تواند مطرح کند:

۱. انجیر (Fig) می‌تواند (دست‌کم امروز) در یک معنای بدیعی به کار رود (مانند اصطلاح‌های زیر:

«to be in good fig» [سرحال بودن]، «to be in full fig» [لباس کامل

به تن داشتن] و «to be in poor fig» [سر حال نبودن]. در این صورت، پیام تأویلِ دیگری را تأیید خواهد کرد. اما حتی در این حالت نیز گیرنده‌ی پیام بر شمار معینی از تأویل‌های قراردادی که از پیش در مورد «fig» وجود دارند تکیه خواهد کرد، تأویل‌هایی که مثلاً در مورد سیب یا گربه وجود ندارند.

۲. پیامِ داخلِ بطری تمثیلی است که شاعری آن را نوشته است و گیرنده به وجود معنایی دیگر و نهفته که بر پایه‌ی رمزگانِ شخصیِ شاعر شکل گرفته و تنها در این متن وجود دارد، پی می‌برد. در این حالت، گیرنده می‌تواند فرضیه‌های گوناگون و متضادی را طرح کند. ولی من بر این باورم که ملاک‌های موجزِ مشخصی وجود دارند که براساس آن‌ها فرضیه‌های خاصی جالب‌تر از بقیه خواهند بود. برای اعتباربخشیدن به فرضیه‌ی خود، گیرنده چه بسا ناگزیر باشد که پیشتر، فرضیه‌هایی در مورد فرستنده‌ی احتمالی و دوره‌ی تاریخی‌ای که متن احتمالاً در آن پدید آمده، مطرح کند. این همه، ارتباطی به پژوهش درباره‌ی نیّات فرستنده ندارد، ولی یقیناً به چارچوب فرهنگیِ پیامِ اصلی مربوط می‌شود.

چه بسا تأویل کننده‌ی فرهیخته‌ی ما به این نتیجه برسد که متنِ درونِ بطری روزگاری به انجیرهای واقعاً موجودی اشاره می‌کرده، و واقعاً فرستنده، برده و گیرنده‌ی مشخصی مورد نظر متن بوده است. با این همه امروز متن همه‌ی نیروی ارجاعی‌اش را از دست داده است. پیام، باز همچنان یک متن باقی می‌ماند، متنی که می‌تواند در مورد بسته‌های بی‌شمارِ دیگر و انجیرهای بی‌حسابِ دیگر و نه در مورد سیب‌ها یا اسب‌های تک شاخ به کار رود. گیرنده می‌تواند خوابِ عناصرِ گمشده را ببیند و به طور مبهمی گرفتارِ نماد و چیزهای در حال تغییر شود (شاید فرستادن انجیر، در یک دوره‌ی تاریخی خاص، ساختن یک کنایه‌ی مرموز

بوده است). و نیز گیرنده از این پیامِ بی‌نام و نشان می‌تواند مجموعه‌ی متنوعی از معناها و مصداق‌ها بسازد، اما نمی‌تواند ادعا کند که پیام همه جور معنایی دارد. پیام می‌تواند معناهای متعددی داشته باشد، اما معناهایی هم هست که مطرح کردن آن‌ها احمقانه خواهد بود. یقیناً پیام می‌گوید که روزی روزگاری سبدی پُر از انجیر وجود داشته است و هیچ نظریه‌ی خواننده‌ـمحوری نمی‌تواند منکر چنین الزامی شود.

به‌یقین، میانِ‌بررسیِ نامه‌ی مورداشاره‌ی ویلکینزبابررسی ***Finnegans Wake*** تفاوت‌های زیادی وجود دارد. رمانِ جویس می‌تواند به ما کمک کند تا حتی در عرفِ پذیرفته‌ی مثال ویلکینز نیز تردید کنیم. ولی ما نمی‌توانیم نسبت به دیدگاهِ آن برده که برای نخستین بار شاهدِ معجزه‌ی متون و تأویل آن‌ها بود بی‌اعتنا باشیم. اگر چیزی برای تأویل وجود داشته باشد، تأویل هم باید از چیزی سخن گوید که بتوان جایی آن را یافت و به نحوی آن را مورد توجه قرار داد. به این ترتیب، دستِ‌کم در گفتار بعدی، من این طرح را دنبال خواهم کرد: بگذارید نخست در صف بردگان جای گیریم. این یگانه راهی است که از طریق آن می‌توانیم اگر نه ارباب، دستِ‌کم خادمانِ وفادارِ نشانه‌پردازی باشیم.

۲. تأویل افراطی متن

در گفتار قبلی یعنی «تأویل و تاریخ» من روشی را در تأویلِ جهان و متون دنبال می‌کردم که بر پایه‌ی مناسباتِ همنوایانه‌ی جهانِ صغیر و جهانِ کبیر استوار بود. فیزیک و متافیزیکِ همنواییِ همگانی، هردو، باید متکی به گونه‌ای نشانه‌شناسی (تصریحی یا تلویحی) باشند. میشل فوکو پیشتر در کتاب *واژه‌ها و چیزها* به سرمشقِ شباهت پرداخته بود. اما، او آنجا عمدتاً با لحظه‌ی بینابینِ رنسانس و سده‌ی هفدهم سروکار داشت، لحظه‌ای که در

آن سرمشقِ شباهت در سرمشقِ علمِ مدرن محو می‌شود. فرضیه‌ی من از نظر تاریخی بسیار جامع‌تر است و هدفش برجسته‌سازیِ ضابطه‌ی تأویلی‌ای است (که من آن را نشانه‌پردازیِ هرمسی می‌نامم) که بازمانده‌ی آن را در طول سده‌ها می‌توان ردیابی کرد.

نشانه پردازیِ هرمسی برای اثباتِ این فرضِ خود که دو چیزِ مشابه می‌توانند بر یکدیگر تأثیرداشته باشد، نخست ناگزیر از توضیحِ مفهومِ شباهت بود. ولی معیار و ملاکی که برای شباهت ارائه می‌کرد کلی‌گوییِ بی‌دروپیکری بود. این ملاک نه فقط دربرگیرنده‌ی پدیده‌هایی است که امروز ما زیر عنوانِ شباهتِ ریختی یا نسبی فهرست می‌کنیم، بل هرگونه جانشینیِ ممکن که سنتِ بلاغت امکانش را بدهد، در آن قرار می‌گیرد. مقصودم جانشینی‌هایی است چون همجواری، جزء یا کل، کنش یا کنش‌گر و از این قبیل.

من فهرست زیر از ملاک‌های پیوند و تداعیِ تصاویر و کلمات را، نه از رساله‌ای درباره‌ی جادوگری، بل براساس نوشته‌ای از سده‌ی شانزدهم درباره‌ی هنرِ یادسپاری یا ars memoria فراهم کرده‌ام. نقلِ قولِ جالبی است زیرا مؤلف ـ یکسر مستقل از هر گونه فرضِ هرمسی ـ در بافتِ فرهنگی خود، قطعات جداگانه‌ی متداعی‌ای را که معمولاً کاراً انگاشته می‌شوند به هم پیوند می‌زند:

۱. از طریق تشبیه، که به نوبه‌یِ خود به تشبیهِ گوهری (انسان همچون تصویرِ جهانِ کبیر در قالبِ جهانِ صغیر) و کیفی (تصاویرِ ده گانه به جای ده فرمان) تقسیم می‌شود، و از طریقِ مجازِ مرسل و مجازهای «وصفی» (اطلس به جای اخترشناسان و یا اخترشناسی، خرس به جای آدمِ زودخشم، شیر به جای تکبر، سیسرو به جای بلاغت).

۲. از طریقِ همخوانیِ جانورِ سگ به جای صورتِ فلکیِ کلبین.

۳. از طریق طنز یا تقابل: دیوانه به جای فرزانه
۴. از طریق نشانه: ردپا به جای گرگ، یا آینه‌ای که در آن تیتوس خود را ستود به جای تیتوس.
۵. از طریق واژه‌ای که تلفظ‌های متفاوت داشته باشد: sanum به جای sane.
۶. از طریق شباهت اسمی، آریستا به جای ارسطو.
۷. از طریق نوع و گونه: یوزپلنگ به جای جانور.
۸. از طریق نمادهای شرک‌آمیز: عقاب به جای ژوپیتر.
۹. از طریق مردمان: پارت‌ها به جای خدنگ‌ها، سکاها به جای اسب‌ها، فنیقی‌ها به جای الفبا.
۱۰. از طریق نشانه‌های منطقه‌البروج: نشانه به جای صورت فلکی.
۱۱. از طریق رابطه‌ی میانِ اندام و کارکردش [: چشم به‌جای دیدن].
۱۲. از طریق یک ویژگیِ مشترک: کلاغ به جای حبشی‌ها.
۱۳. از طریق خطِ تصویری: مورچه به جای مشیّت الاهی.
۱۴. و سرانجام، از طریق تداعی‌های کاملاً فردی، هر هیولایی به جای هر چیزی که باید به خاطر سپرد.[۱۳]

چنان که می‌توان دید، دو چیز گاهی به دلیل رفتارشان مشابه‌اند، گاه به دلیل ریخت‌شان، و گاه به دلیل این که در بافتِ خاصی با هم ظاهر شده‌اند. اگر بتوان نوعی ارتباط برقرار کرد، ملاک چندان اهمیتی ندارد. زمانی که ساز و کارِ تشبیه شروع به کار کند، دیگر تضمینی برای توقف وجود ندارد. تصویر، مفهوم، و حقیقتی که پشتِ حجابِ شباهت کشف می‌شود، هر یک می‌تواند به سهم خود چون نشانه‌ای از تأخیرِ تشبیهیِ

---

13. Cosma Rosselli, ***Thesaurus artificiosae memoriae,*** Venice, 1589.

دیگری دانسته شود. هر گاه می‌پنداریم که شباهتی را کشف کرده‌ایم، در روندی بی‌پایان، راه بر شباهتی دیگر گشوده می‌شود. در جهانی که زیر سیطره‌ی منطقِ شباهت (و همنواییِ کیهانی) به سر می‌برد، تأویل‌گر محق است که بپندارد هر چه را که به عنوانِ معنای یک نشانه می‌پذیرد، خود در واقع نشانه‌ای است برای معنای بعدی.

این موضوع، روشنگرِ اصل زیربناییِ دیگری از نشانه‌پردازیِ هرمسی است. اگر دو چیز شبیه باشند، هر یک می‌تواند نشانه‌ای برای دیگری باشد و بالعکس. چنین گذری از شباهت به نشانه‌پردازی به صورتِ خودکار انجام نمی‌شود. این قلم شبیه آن یکی است، اما این شباهت ما را به این نتیجه نمی‌رساند که من می‌توانم یکی را به‌کار ببرم تا به دیگری اشاره کنم (مگر در موردی استثنایی که دلالت ظاهری و صوری مدِّ نظر باشد. مثلاً من به شما این مداد را نشان می‌دهم برای این که از شما تقاضا کنم که قلم دیگری یا چیز دیگری که همین کارکرد را داشته باشد، به من بدهید، ولی نشانه‌پردازی در سطح ظاهری نیازمند توافقی قبلی است). واژه‌ی «سگ» شباهتی به خود سگ ندارد. تصویر ملکه الیزابت روی تمبرهای انگلیسی (البته در چارچوب تعریفی معین) شبیه به آدمی معین است که ملکه‌ی بریتانیاست. و این تصویر فقط از راهِ ارجاع به ملکه است که می‌تواند مظهر و نمادِ بریتانیا باشد. واژه‌ی «خوک» نه به خوک شبیه است، و نه به نوریه‌گا و چائوشسکو. با وجود این براساس یک تشبیهِ ریشه‌دارِ فرهنگی و شکل‌گرفته میانِ عاداتِ فیزیکیِ خوک‌ها و عاداتِ اخلاقیِ دیکتاتورها، من می‌توانم واژه‌ی «خوک» را برای نامیدنِ هر یک از حضراتی که در بالا نام بردم به کار ببرم. تحلیلِ نشانه‌شناسانه‌ی مفهومِ پیچیده‌ای همچون شباهت (بنگرید به کتاب من *نظریه‌ی نشانه‌شناسی*) می‌تواند به ما یاری کند تا اشتباه‌های اصلیِ نشانه‌پردازیِ هرمسی و از

این راه خطاهای اصلیِ بسیاری از شیوه‌های تاویلِ افراطی را دریابیم.[۱۴]

شک نیست که آدم‌ها در قالبِ این‌همانی و شباهت (نیز) می‌اندیشند. با این همه، واقعیت این است که در زندگی هر روزه، ما عموماً می‌دانیم که چگونه میان شباهت‌های مهم و معنادار از یک سو، و شباهت‌های موهوم و اتفاقی از سوی دیگر، تمایز بگذاریم. ممکن است شخصی از فاصله‌ای دور چهره‌ی «الف» را که ما می‌شناسیم، برای ما تداعی کند، و او را به جای «الف» بگیریم، اما بعد بفهمیم که او یک غریبه یعنی شخص «ب» است. پس از این، ما معمولاً از فرضیه‌ی خود در مورد هویت آن شخص دست می‌کشیم و دیگر وقعی به این شباهت نمی‌گذاریم و آن را امری تصادفی ارزیابی می‌کنیم. چنین می‌کنیم، چون هر یک از ما واقعیتی انکارناپذیر را درونِ خود تلقین می‌کنیم: ***از یک منظر خاص هر چیزی مناسباتی از نوع تشبیه، هم‌جواری و شباهت با هر چیز دیگری دارد.*** می‌توان این نکته را تا حد نهایی‌اش پیش برد و گفت که میانِ قیدِ «در حالی که» و اسم «سوسمار» رابطه‌ای هست، زیرا ــ دستِ‌کم ــ هر دو در جمله‌ای که من هم اکنون به زبان آوردم، آمده‌اند. ولی تفاوتِ میان تأویلِ معقول و تاویلِ پارانویایی در این تشخیص نهفته است که اینجا رابطه به کم‌ترین میزانِ ممکن وجود دارد و نمی‌توان از این رابطه‌ی کمینه، بیشترین حدِ ممکن را استنتاج کرد. البته باید بگویم آدمِ پارانویایی کسی نیست که متوجه شده «در حالی که» و «سوسمار» به نحوِ شگفت‌آوری در یک بافت آمده‌اند، بل‌پارانویایی‌کسی است‌که تعجب می‌کند چه‌انگیزه‌های مرموزی مرا واداشته تا این دو واژه‌ی خاص را کنارِ هم بیاورم. آدم پارانویایی در پی این مثالِ من رازی می‌بیند، رازی که تلویحاً به آن اشاره کرده‌ام.

---

14. U. Eco, ***A Theory of Semiotics,*** Indiana University Press, 1979. (م)

برای این که هم جهان و هم متن‌ها را با دیده‌ی ظن و گمان بخوانیم، باید روشِ پُروسواسی را در پیش گیریم. شک و ظن، فی‌نفسه، چیز بیمارگونه‌ای نیست: کارآگاه و دانشمند گمان می‌برند که بعضی چیزهای بدیهی اما به ظاهر نه چندان مهم، می‌توانند نشانه و اثری از چیزی دیگر، چیزی نامعلوم و ناروشن، باشند. بر این اساس، آن‌ها فرضیه‌ی تازه‌ای را به محک آزمون می‌زنند. اما آن نشانه یا گواه تنها بر پایه‌ی سه شرط می‌تواند به عنوانِ نشانه‌ی چیزی دیگر در نظر گرفته شود: این که آن چیز بتواند به شکلی موجزتر بیان شود، این که فقط به یک علتِ خاص (یا به طبقه‌ی محدودی از علت‌های ممکن) و نه شمار نامعیّنی از علت‌های نامتجانس اشاره کند، و سرانجام این که با دیگرِ شواهد و نشانه‌ها همخوان باشد. اگر در صحنه‌ی یک جنایت، من نسخه‌ای از پرتیراژترین روزنامه‌ی صبح پیدا کنم، باید پیش از هر چیز بپرسم (ملاک ایجاز) که آیا روزنامه به قربانی تعلق داشته یا نه. اگر نه، سرنخ می‌تواند به میلیون‌ها مظنون بالقوه اشاره کند. از سوی دیگر، اگر در صحنه‌ی جنایت یک جواهر کمیاب و در نوع خود بی‌همتا بیابیم که فرض می‌شود به فرد خاصی تعلق دارد، سرنخ جالبی پیدا می‌شود و اگر من دریابم که آن یک نفر قادر نیست جواهر خود را به من نشان دهد، آنگاه دو سرنخ به دست آورده‌ام که با هم جور می‌شوند. البته، در این مرحله، حدس من هنوز ثابت نشده است؛ و فقط حدس معقولی به نظر می‌رسد، زیرا به من امکان می‌دهد که تا برخی شرایط ابطال را فراهم کنم. اگر به عنوان مثال، مظنون بتواند مدرکِ انکارناپذیری ارائه کند که جواهر را بسیار پیش از این به قربانی داده، آنگاه وجودِ جواهر در صحنه‌ی جنایت دیگر سرنخِ جالبی نخواهد بود.

پُر بها دادن به سرنخ‌ها اغلب زاده‌ی گرایش به پراهمیت خواندنِ

دم‌دست‌ترین نشانه‌ها و عناصر است. در حالی که، همین نکته که آن‌ها آشکار و در دسترس هستند به ما امکان می‌دهد که آن‌ها را به زبانی بسیار موجز، قابل توضیح بدانیم. مثالی می‌آورم از نسبت دادنِ علتِ چیزی به عاملی نادرست که نتیجه‌ی کار نظریه‌پردازانِ استقراء علمی است: اگر یک پزشک متوجه شود که تمامی بیماران او که از سیروز کبدی رنج می‌برند، غالباً ویسکی با سودا، یا کنیاک با سودا، و یا جین با سودا می‌نوشند، و نتیجه بگیرد که این سوداست که موجب بیماری سیروز کبدی می‌شود، اشتباه کرده است. او در اشتباه است چون توجه نکرده که عامل مشترکِ دیگری هم در این سه مورد وجود دارد، و آن الکل است. همچنین، او در اشتباه است چون به آدم‌هایی که مشروب الکلی نمی‌خورند، و فقط سودا می‌نوشند و سیروز کبدی هم ندارند، توجهی نکرده است. مثال بالا مسخره به نظر می‌آید، زیرا دقیقاً ذهنِ پزشک بر چیزی تمرکز یافته که از راه‌های دیگری قابل توضیح است، و نه بر آنچه واقعاً باید به آن فکر می‌کرد. او چنین کرده چون پی بردن به وجود آب آسان‌تر است تا فهمِ وجود الکل.

نشانه‌پردازی هرمسی براساس *اصل سهولت* دقیقاً در تأویلِ شک‌آورانه بسیار پیش می‌رود؛ و این اصلی است که آن را در تمامی متن‌های سنتِ هرمسی می‌توان یافت. پیش از هر چیز افراط در اعجاب موجب پُربها دادن به نقشِ تصادف‌هایی می‌شود که از راه‌های دیگری قابل توضیح هستند. آیینِ هرمسیِ ایامِ رنسانس چشم‌به‌راهِ نشانه‌های مشخص بود، یعنی آن سرنخ‌های آشکاری که روشنگرِ مناسباتِ نهانی است. مثلاً سنت هرمسی کشف کرده بود که گیاهی که اُرکیده خوانده می‌شود، دارای دو پیاز کروی است، و از این نظر شباهتِ ریختیِ چشم‌گیری با بیضه‌ها دارد. براساس این شباهت، آن‌هابه *تأییدِ مناسباتِ متفاوتی* مبادرت می‌ورزند: از

شباهتی ریختی به شباهتی کارکردی می‌رسند. اُرکیده از نظر تولید مثل نمی‌تواند چیزی جز ویژگی‌های جادویی داشته باشد (و به همین دلیل هم ثعلب یا ساتیریون خوانده می‌شود).[۱۵]

در واقع، همان طور که بیکن بعدها، به سال ۱۶۲۰، در پیوستِ کتابِ *ارغنون نو* با عنوانِ «درباره‌ی تاریخِ طبیعی و تجربه» توضیح داد، اُرکیده از آن رو دو پیاز دارد که هر سال یک پیاز تازه در کنار پیاز قدیمی رشد می‌کند و در حالی که پیازِ جدید رشد می‌کند دومی می‌پژمرد. به این ترتیب، پیازها می‌توانند نمایانگر شباهتی صوری با بیضه باشند، اما از نظر فراشد لقاح، کارکردی متفاوت دارند؛ و از آنجا که مناسباتِ جادویی باید از نوعِ کارکردی باشند، این تشبیه معتبر نمی‌ماند. پدیدارِ ریختی نمی‌تواند گواه و نشانه‌ی یک رابطه‌ی علت و معلولی باشد، زیرا با داده‌های دیگر که مرتبط به رابطه‌ی علت و معلولی هستند، نمی‌خواند. اندیشه‌ی هرمسی از اصل *تعدّیِ کاذب* سود می‌جوید، که با آن فرض می‌شود که هر گاه A رابطه‌ی X را با B برقرار کند، و B رابطه‌ی Y را با C داشته باشد، آن‌گاه A باید رابطه‌ی Y را با C داشته باشد. اگر پیازها دارای شباهتی ریختی با بیضه‌ها باشند، و بیضه‌ها رابطه‌ی علّی با تولیدِ نطفه داشته باشند، دلیل نمی‌شود که پیازها به طور علّی با کنشِ جنسی مربوط باشند.

اصلِ هرمسیِ دیگری بر اعتقاد به نیروی جادوییِ اُرکیده صحه می‌گذارد، و آن اصلِ «علت دانستن امر متأخر» است: نتیجه‌ای به عنوانِ علتِ علتِ خودفرض و تأویل می‌شود. این که اُرکیده باید رابطه‌ای با بیضه داشته باشد، به این واقعیت برمی‌گردد که اوّلی نام دومی را بر خود دارد (orcis = بیضه). البته، این ریشه‌شناسی خود نتیجه‌ی یک سرنخِ کاذب

---

۱۵. ساتیر در اسطوره‌های یونان پیرمردی است ریزاندام با دم، گوش و شاخ‌های بز که نماد شهوت است. (م).

است. با وجود این، اندیشه‌ی هرمسی در ریشه شناسیِ این واژه، نشانه‌ی آن همدلیِ پنهانی را می‌بیند.

هرمسیان در روزگار رنسانس اعتقاد داشتند که کتاب **کورپوس هرمتیکوم** نوشته‌ی شخصیتی اسطوره‌ای است به نام تریسمگیستوس که در مصر و پیش از موسی می‌زیسته است. اسحاق کازبون در آغاز سده‌ی هفدهم ثابت کرد که نه فقط متنی که اشاراتی به عیسی مسیح دارد باید پس از او نوشته شده باشد، بل در متن **کورپوس** کوچک‌ترین رد و نشانه‌ای از اصطلاحات مصریان نمی‌توان یافت. کلِ سنتِ باطنی پس از کازبون به نکته‌ی دوم اعتنایی نکرد و اولی را نیز در قالبِ اصلِ «علت دانستن امر متأخر» به کار برد: اگر **کورپوس** در بردارنده‌ی مفاهیمی است که بعدها اندیشه‌ی مسیحی آن‌ها را تأیید کرده است، این واقعیت را باید بدین معنا گرفت که این کتاب پیش از مسیح نوشته شده و بر مسیحیت تأثیر گذاشته است.

من کمی جلوتر نشان خواهم داد که ما می‌توانیم رویه‌ای مشابه را در شیوه‌ی کارِ تأویل‌گرانِ معاصر بیابیم. با این همه، مسئله‌ی ما این است: ما می‌دانیم که تشبیه ارکیده به بیضه نادرست بوده است، زیرا آزمون‌های تجربی نشان داده‌اند که این گیاه تأثیری بر بدن ما ندارد. باز می‌توانیم بپذیریم که **کورپوس هرمتیکوم** آنقدرها هم قدیمی نیست، زیرا هیچ دلیل زبان‌شناسانه و متن‌شناسانه‌ای در اختیار نداریم که وجودِ نسخه‌ها و دستخط‌هایی از این کتاب را پیش از پایانِ هزاره‌ی نخستِ مسیحی ثابت کند. پس، براساس کدام ملاک ما تعیین می‌کنیم که تأویلِ یک متنِ خاص نمونه‌ای از تأویلِ افراطی است؟ می‌توان اعتراض کرد که برای تعریف تأویلِ نادرست نیازمندِ ملاک و ضابطه‌ای برای تشخیص تأویلِ درست هستیم.

برعکس، من چنین فکر می‌کنم که ما می‌توانیم اینجا یک اصل پوپری را بپذیریم، که بنا به آن اگر قاعده‌ای یافت نشود که ثابت کند کدام تأویل «بهترین» است، دستِ‌کم قاعده یا وجود دارد که نشان می‌دهد کدام تأویل‌ها نادرست هستند. ما نمی‌توانیم بگوییم که فرضیه‌های نجومِ کپلری، به طور قطع، بهترین فرضیه‌هایند، ولی می‌توانیم بگوییم که تبیین بطلمیوسی از منظومه‌ی شمسی نادرست بود، چون مفاهیمِ فلکِ تدویر و فلکِ حامل ملاک‌های ایجاز و سادگی را نقض می‌کنند و نمی‌توانند با فرضیه‌هایی همخوان شوند که در تبیین پدیده‌هایی که بطلمیوس قادر به توضیح آنها نبود، کاراً هستند. بگذارید، فعلاً من ملاک خود را در مورد ایجازِ متنی بی‌آن که آن را تعریف کنم، مفروض بگیرم.

اجازه بدهید یک مورد روشن و آشکار از تأویلِ افراطی را درباره‌ی متونِ غیرِ دینیِ مقدس بررسی کنم. مرا به خاطرِ این تناقض گویی ببخشید. به مجرد این که متنی در فرهنگ خاصی «مقدس» شناخته می‌شود، موضوع خوانش‌های شک‌آورانه، و در نتیجه، بی‌تردید دستخوشِ افراط در تأویل می‌شود. این بلایی است که بر سر تمثیلِ کلاسیک در متون هومری آمد، و این همان برخوردی است که در دوران آباءِ کلیسا و مدرسیان با *کتاب مقدس* شد، یعنی همان طور که در فرهنگِ یهودی با *تورات* برخورد شد. ولی در مورد متونی که به معنای دقیقِ کلمه، مقدس دانسته شده‌اند، نمی‌توان به خود اجازه‌ی آزادیِ عملِ زیادی داد، زیرا معمولاً یک مرجع و سنتی دینی وجود دارد که ادعا می‌کند که کلید تأویل در دست اوست. مثلاً، فرهنگ سده‌های میانه هرچه می‌توانست کرد تا تأویلی ارائه کند که زمان‌مند نباشد، اما باز این تأویل در ارائه‌ی شقوقِ مختلف محدود بود. اگر چیزی نظریه معنای چهارگانه‌ی *کتاب مقدس* را توصیف کند، این است که این کتاب (و برای دانته شعر غیر دینی نیز)

چهار معنا دارند. ولی معنا باید بنا به قواعد دقیقی تعیین می‌شد، و این معناها، اگر چه در پس معناهای لفظیِ کلمات نهفته بودند، اما به هیچ رو رازآمیز نبودند، و برعکس ــ برای آنان که می‌دانستند چگونه باید آن را درست خواند ــ بسیار هم روشن بودند. و اگر معناها در نگاهِ نخست چندان روشن نمی‌نمودند، وظیفه‌ی سنتِ تفسیر (در مورد **کتاب مقدس**) و یا شاعر (در موردِ آثارش) این بود که کلید معنا را به دست دهند. این همان کاری است که دانته در ***ضیافت*** و در نوشته‌های دیگری چون ***نامه‌ی سیزدهم*** انجام داد.[۱۶]

این رویکرد به متون مقدس (به معنای تحت‌اللفظیِ کلمه)، به شکل غیردینی، به متن‌هایی منتقل شد که در جریان دریافتِ خود، به معنایی استعاری، مقدس شناخته شده‌اند.این اتفاق در جهانِ سده‌های میانه درمورد شعرهای ویرژیل، در فرانسه در مورد رابله، و در انگلستان در مورد شکسپیر به وقوع پیوست (در مورد شکسپیر، زیرِ پرچمِ «جدلِ شکسپیر-بیکن»)، لشکری از صیادانِ رازها ناچار شدند تا آثار شاعر را کلمه به کلمه و حرف به حرف، زیر و رو کنند تا بتوانند صنعت‌هایی چون توشیح، قلب و دیگر پیام‌های رمزی آن رابیرون‌بکشند، پیام‌هایی که به واسطه‌ی آن‌ها فرانسیس بیکن می‌توانست نشان دهد که نویسنده‌ی واقعیِ «فولیو»ی ۱۶۲۳ خودِ اوست). این تقدس‌بخشی به متن، به احتمال قوی، شاید در مورد آثار جیمز جویس نیز بیش از اندازه اعمال شده است. و البته در این مورد از دانته هم به هیچ رو نمی‌توان گذشت.

پس به این ترتیب، از نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم به این سو، و از نخستین آثار نویسنده‌ی انگلیسی-ایتالیایی، گابریل روسِتّی (پدرِ نقاشِ

---

۱۶. در فرهنگ ما، نمونه‌ای عالی از تأویل شاعر از شعر خود وجود دارد و آن ***ترجمان الاشراق ابن عربی*** است. بهترین اثر هم ارز آن در فرهنگ غرب ***ضیافت*** دانته است.(م).

بیشتر شناخته شده‌ی مکتبِ پیشارافائلی، دانته گابریل روسِتّی)، و از نوشته‌های اوژن آرنو، پژوهشگر فرانسوی، وکارهای شاعربزرگ ایتالیایی، جووانّی پاسکولی، تا نوشته‌های رنه گنون، می‌بینیم که بسیاری از ناقدان با وسواس زیاد آثار سترگ دانته را خوانده و بازخوانده‌اند تا در آن پیامی نهانی کشف کنند.

توجه کنید که دانته نخستین کسی بود که گفت شعرش در بردارنده‌ی معنایی فراتر از معنای لفظی است، و اعلام کرد sotto il velame versi strani که باید آن را در ورای و در پسِ معنای لفظی کشف کرد. دانته، نه فقط این نکته را با صراحت اعلام کرد، بل راهنمای دستیابی به این معناهای مجازی را نیز ارائه کرد. با وجود این، آن دسته از تأویل‌گران که ما می‌توانیم ایشان را «پیروانِ نهان‌پویی» (Adepti del velame) بخوانیم در آثار دانته زبان یا بیانی باطنی و مرموز را تشخیص دادند که براساس آن هر اشاره‌ای به مسائلِ جنسی یا مردمِ واقعی نشانه‌های رمزی توهین‌آمیزی است علیه کلیسا. اینجا، می‌شود سؤالِ معقولی را طرح کرد: به چه دلیل دانته باید چنین زحمتی را تقبل می‌کرد تا احساسات گیبلینیِ[17] خود را پنهان کند، خاصه که او از بدگوییِ آشکار به قدرت پاپ ابایی نداشت؟ پیروانِ نهان‌پویی به شخصی می‌مانند که وقتی از کسی می‌شنود: «آقا، باور کن که تو دزدی»، چنین پاسخ می‌دهد: «مقصود حضرت عالی از باور کن چیست؟ آیا احتمالش را می‌توان داد که جناب عالی به کنایه می‌فرمایید که من آدم قابل اعتمادی نیستم؟».

کتاب‌شناسیِ پیروانِ نهان‌پویی به طرزِ شگفت‌آوری غنی است. و نیز باورنکردنی است که روندِ کلیِ نقادیِ آثارِ دانته‌ای تا چه حد به این

۱۷. Ghibelline گرایش سیاسی اشرافی در ایتالیا که طرفدار امپراتوری آلمان و مخالف با پاپ و کلیسا بود. (م).

نوشته‌ها بی‌اعتنا بوده است. اخیراً من تعدادی از پژوهشگران برگزیده‌ی جوان را ترغیب کردم تا آن کتاب‌ها را، شاید برای نخستین بار بخوانند.[۱۸] هدفِ پژوهش چندان این نبود که تعیین کنیم آیا پیروانِ نهان‌پویی راهِ خطا می‌رفته‌اند یا نه (اتفاقاً در بسیاری از موارد، آن‌ها به گونه‌ای نامنتظر و از سرِ بختْ‌یاری، احتمالاً بر حق بوده‌اند)، بل هدف سنجشِ میزانِ ایجاز در فرضیه‌های‌شان بود.

بگذارید اینجا از یک مورد مشخص یاد کنم که در آن روسِتّی با یکی از وسوسه‌های عظیمِ پیروانِ نهان‌پویی سروکار دارد.[۱۹] به نظر آنان دانته در متنِ خود، نمادها و شیوه‌های آیینی بسیاری را به کار برده که ویژه‌ی سنت‌های ماسونی و فرقه‌های باطنی بوده است. این، البته نکته‌ی جالبی است، که با یک مسئله‌ی تاریخی-متن‌شناختی مواجه می‌شود. در حالی که اسنادی که در دسترس ما قرار دارند تاریخِ ظهورِ اندیشه‌های باطنی در آغاز سده‌ی هفدهم و نیز پیدایش لژهای فراماسونری را آغاز سده‌ی هجدهم نشان می‌دهند، هیچ سندی ــ تکرار می‌کنم، حتی یک سند که پژوهشگری جدی آن را بپذیرد ــ در دست نیست که نشان‌دهنده‌ی وجود این اندیشه‌ها یا سازمان‌ها در دورانی قدیم‌تر باشد. برعکس، اسناد معتبری وجود دارند که روشن می‌کنند چگونه در سده‌ی هجدهم، لژها و گروه‌های گوناگونی با گرایش‌های متنوع، مناسک و نمادهایی را پذیرفتند که نمایانگر تبارِ باطنی یا ماسونی‌شان بود. در واقع، هر سازمانی که قصد داشته باشد خود را به سنتِ گذشته وصل کند، نشانه‌ها و مظاهرِ خود را از

---

18. M. P. Pozzato ed, ***L'idea deforme: interpretazioni esoteriche di Dante,*** Millan, 1989.

۱۹. بنگرید به گفتار نهم و نهایی از فصل دوم بخش نخست کتاب زیر:
Gabrielle Rossetti, ***La Beatriche di Dante,*** Rome, 1982, pp. 519-525.

میان سنتی که مدعی است از آن برخاسته، برمی‌گزینند. (به عنوان مثال، دقت کنید به گزینش علامت میله‌ها و تبر از سوی حزب فاشیست ایتالیا که می‌خواست خود را وارث سنت روم باستان معرفی کند). چنین گزینش‌هایی دلیل روشنی است بر نیات این گروه‌ها، اما هیچ مدرکی از تبارِ بی‌واسطگی‌شان به دست نمی‌دهد.

روسِتّی با اطمینـان این نکته را مطرح می‌کند که دانتـه فرامـاسون بوده و از اعضای فرقه‌ی «صلیب گلگون» محسوب می‌شده است. پس، این طور فرض می‌کند که یک نمادِ ماسونی-باطنی چنین بوده: یک گل سرخ که صلیبی در دل آن بود و پلیکانی در زیر آن جای داشت که بنا به روایتی کهـن، به جوجه‌های خود شیر می‌دهد. از اینجـا، وظیفه‌ی روسِتّی فقط این بود که ثـابت کند چنیـن نمـادی در آثار دانته نیز آمـده است. امـا، او در واقع می‌توانست این فرضیه‌ی معقول را نشان دهد که نمادپردازی ماسونی ملهم از دانته است. اما در اینجا فرضیه‌ی دیگری را می‌توان مطرح کرد: متن سومی به عنوان سرنمون به میان آید. از این طریق روسِتّی با یک تیر دو نشان می‌زند: نه فقط می‌تواند نشان دهد که سنتِ ماسونی سنتی بسیار قدیمی است، بل دانته را نیز متأثر از این سنت قدیمی معرفی کند.

ما معمولاً می‌پذیریم که اگر سند B پیش از سند C که با سند B از نظر محتوا و سبک شباهت دارد تهیه شده باشد، منطق حکم می‌کند که نتیجه بگیریم سند B در به وجود آمدن سند C موثر بوده است و نه برعکس. می‌توان حداکثر این فرضیه را پیش کشید که سندِ دیگری به عنوانِ یک سندِ سرنمون وجود دارد که آن را A می‌خوانیم و پیش از دو سند دیگر تهیه شده است، و از آن دو سندِ دیگر ــ احتمالاً هر یک مستقلاً و بدون رابطه با دیگری ــ فراهم آمده‌اند. فرضیه‌ی وجودِ یک متنِ سرنمون

می‌تواند در توضیحِ شباهت میانِ دو سندِ شناخته شده مفید باشد، آن هم وقتی که توجیه این شباهت از راه دیگری ممکن نباشد، ولی تنها در صورتی باید به آن متوسل شویم که شباهت‌ها را نتوان از راه دیگری، راه موجزتری تبیین کرد. اگر ما دو متن از دوره‌های متفاوتی بیابیم که هر دوی آن‌ها از کشته شدن قیصر یولیوس یاد کرده‌اند، دیگر ضرورتی ندارد که فرض کنیم اولی بر دومی تأثیر گذاشته است یا هر دو از متن سرنمونِ دیگری متأثر بوده‌اند، زیرا ما اینجا با واقعه‌ای سروکار داریم که به راستی رخ داده است و گزارش آن در متونِ فراوانِ دیگری نیز آمده است.

با این همه، وضعیت از این هم می‌تواند بدتر شود: اگر بخواهیم که اعتبار و برتری C را نشان دهیم، نیازمندِ متنِ سرنمون یعنی A می‌شویم، متنی که متون B و C مبتنی بر آن هستند. با وجود این، چون A یافت شدنی نیست، باید آن را ازتمامی جهات وبی‌چون وچرا با C یکی بگیریم. در این صورت چنین می‌نماید که C بر B تأثیر گذاشته است، و ما یک بار دیگر به مضمونِ اصلِ هرمسیِ علت دانستنِ امرِ متأخر برمی‌خوریم. گرفتاری روستی این‌است که اودر آثارِ دانته هیچ شباهتِ چشمگیری با نمادپردازیِ ماسونی پیدا نمی‌کند، و هیچ شباهتی هم در دست ندارد که او را به سوی یک متنِ سرنمون راهنمایی کند، او حتی نمی‌داند که باید به دنبال کدام سرنمون بگردد.

اگر قرار باشد ما حکم کنیم که عبارتِ «گلِ سرخ آبی است»، در متن فلان نویسنده ظاهر شده یا نه، لازم است که در آن متن جمله‌ی کاملِ «گلِ سرخ آبی است» را بیابیم. اگر در صفحه‌ی یک، واژه‌ی «سرخ» را پیدا کنیم، و در صحفه‌ی پنجاه، واژه‌ی «گل» را در دل واژه‌ی گلستان، و به همین شکل دیگر اجزاء عبارت را در صفحات دیگر ببینیم، در واقع هیچ چیز به دست نیاورده‌ایم، و نکته‌ای را ثابت نکرده‌ایم. زیرا واضح است که

با توجه به تعدادِ محدودِ حروفِ الفبا، با اتخاذ چنین روشی، در هر متنی هر عبارتی را که بخواهیم می‌توانیم پیدا کنیم.

روسِتی حیرت می‌کند که ما در آثار دانته اشاراتی به صلیب و پلیکان و گل سرخ می‌یابیم. علتِ کاربردِ این کلمات کاملاً روشن است. چه جای تعجب دارد که در شعری که در آن از عرفانِ مسیحی یاد می‌شود، دیر یا زود نمادِ مصیبتِ مسیح ظاهر شود؟ بر پایه‌ی یک سنتِ نمادینِ بسیار کهن، ازهمان آغازِ مسیحیت، پلیکان نمادِ مسیح گشت (در آثار رساله‌نویسان و شاعران مذهبی سده‌های میانه این نماد به کرّات به کار رفته است).[۲۰] در مورد گل سرخ هم باید گفت که با توجه به تقارنِ پیچیده‌ی ساختاری، لطافت، تنوعِ رنگ‌ها، و شکفتن در بهار، تقریباً در تمامیِ سنت‌های عرفانی به عنوانِ یک نماد، تشبیه، تمثیل، یا استعاره‌ی طراوت، جوانی، متانتِ زنانه، و زیبایی به طور عام، به کار رفته است. با توجه به همه‌ی این دلایل، آنچه خودِ روسِتّی «گل سرخ تازه و خوشبو» خوانده، به عنوانِ نمادِ زیباییِ زنانه در شعری دیگر از سده‌ی سیزدهم، یعنی شعری از جولّو دآلکامو، و نیز به عنوان نمادی جنسی در شعرهای آپوله‌ایوس آمده‌است، و نیز در منظومه‌ای که دانته آن را خوب می‌شناخته است: *رمانْ دُلارُز*[۲۱] (و در این منظومه آگاهانه و عمداً نمادپردازیِ کافرانه نیز به کار رفته است). به این ترتیب وقتی دانته ناچار است تا جلالِ ماوراء طبیعی پیروزی‌های

---

۲۰. از این رو در ادبیات دینی و عرفای مسیحی سده‌های میانه، مسیح به پلیکان همانند می‌شد که چنان که مشهور بود و در افسانه‌ها نیز آمده بود پلیکان از گوشت تن خویش به جوجگانش غذا می‌دهد، و در وقت ضرورت آنان را با خون خویش سیراب می‌کند. مسیح نیز با جسم خود و از راه عذاب و شکنجه‌ی صلیب، گناه زمینیان را خریده بود. م.

۲۱. منظومه‌ی سلحشوری هشت هجایی که در سده‌ی سیزدهم سروده شده، و از نخستین نمونه‌های ادبیات فرانسه به شمار می‌آید. بخش‌های گوناگون آن سروده‌ی شاعران متفاوتی است. (م).

کلیسا را در قالبِ عشق، شکوه و زیبایی بازگوید، به تصویرِ یک گلِ آرمانی (بهشت، سرود سی و یکم) متوسل می‌شود. در پیِ این، از آنجا که کلیسای پیروزمند عروسِ مسیح است، و این، نتیجه‌ی آن مصیبت و تصلیب است، دانته نمی‌توانست از این نکته که «مسیح عروسِ خود ـ کلیسا ـ را با خون خود ساخت» بگذرد؛ و این اشاره به خون، یگانه مورد در نوشته‌های روسِتّی است که میتوان استنباط کرد گل سرخ (به لحاظ مفهومی و نه شمایلی) به صلیب اشاره دارد. Rosa یا گل سرخ در **کمدی الاهی** هشت بار به صورت منفرد و سه بار به صورت جمع آمده است. Croce یا صلیب هفده بار آمده است. اما این دو هرگز همراهِ یکدیگر نیامده‌اند.

با این همه، روسِتّی پلیکان را هم می‌خواهد. او پلیکان را به روشِ خاصِ خودش پیدا می‌کند: در سرود سی و ششمِ **بهشت**[۲۲]، یعنی یگانه موردِ ظهورِ این جانور در شعر. در این جا پلیکان به وضوح با صلیب مرتبط است، چرا که پلیکان نمادِ ایثار است. بدبختانه، در این قسمت گل سرخ حضور دارد. از این رو روسِتّی به دنبالِ پلیکان‌های دیگر می‌گردد. او پلیکانی می‌یابد در کار چکّو داسکولی (شاعر دیگری که پیروانِ نهان‌پویی با سروده‌های او سروکله‌ی زیادی زده‌اند، زیرا منظومه‌اش L'Acerba به عمد بسیار مبهم سروده شده است). پلیکانِ چکّو در همان بافتِ متعارفِ مصیبتِ تصلیب می‌آید، ولی مسئله اینجاست که پلیکانِ چکّو را نمی‌توان با پلیکانِ دانته یکی دانست، حتی اگر روسِتّی این تفاوت کوچک را نادیده

۲۲. به احتمال زیاد اشتباه چاپی است، زیرا **بهشت** دانته سی و سه سرود بیشتر ندارد. پلیکان در سرود بیست و پنجم سطر ۱۱۲ **بهشت** آمده است: «این است آن که بر سینه‌ی پلیکان ما خفت. و از فراز صلیب بود که رسالت مهم خود را یافت» اشاره به یوحناست که «پلیکان ما» (nostro pellicano) یعنی مسیح او را موظف کرده بود:
Dante Alighieri, *La divina commedia,* Millano, 1979. p. 465. (م)

بگیرد و بکوشد تا از راهِ به هم ریختنِ پانوشت‌ها کارش را پیش ببرد. روسِتّی معتقد است که پلیکانِ دیگری در سرآغاز سرود بیست‌وسوم **بهشت** یافته است. آنجاکه ما از پرنده‌ای می‌شنویم بی‌صبرانه چشم انتظارِ طلوع است، و هشیار در میان برگ‌های محبوبش، بر فراز شاخساری نشسته است تا خورشید برآید و او به جستجوی غذا برای جوجه برود. باری، این پرنده ـ که به راستی زیباست ـ درست به این دلیل در جستجوی غذا برمی‌آید که پلیکان نیست، وگرنه نیازی نداشت که به شکار برود، زیرا به سادگی می‌توانست جوجه‌ها را شیر بدهد. ثانیاً، این پرنده تشبیهی است برای بئاتریس، و تصدیق کنید که اگر دانته سیمای معشوقه‌ی خود را به چهره‌ی زشتِ پلیکانِ منقار بلندی تشبیه می‌کرد کارش در حکم خودکشیِ هنری می‌بود. روسِتّی در جریان این شکارِ نومیدانه و تقریباً نافرجامش، در کتاب دانته می‌تواند هفت مرغ و یازده پرنده شکار کند و همه آن‌ها را به خانواده‌ی پلیکان نسبت دهد، اما مشکل اینجاست که همگی این‌ها از گل سرخ بسیار دور هستند.

مثال‌هایی از این دست در کار روسِتّی فراوان‌اند. من فقط یکی دیگر را بازگو می‌کنم. این یکی در سرود دوم **بهشت** آمده است، که معمولاً یکی از فلسفی‌ترین و نظری‌ترین سرودهای **بهشت** به شمار می‌آید. این سرود تمهیدی را با مهارت به‌کار برده که در کل کتاب سومِ *کمدی الاهی* عنصری بنیادین است. راز و رمزِ الاهی، که از هر راه دیگری بیان‌ناشدنی بود، به زبانِ «نور» بیان شده، و این تمهید کاملاً با سنتِ کلامی و عرفانی همخوانی دارد. در نتیجه، حتی دشوارترین مفاهیمِ فلسفی باید تجسمِ بصری پیدا می‌کردند. یادآوری کنم که کل نوشته‌های مربوط به الاهیات و علمِ فیزیکِ زمانه‌ی دانته، او را به سوی این گزینش راهنمون کرد. چند دهه پیش از دانته، رساله‌هایی به زبانِ عربی، درباره‌ی نورشناسی به دنیای

غرب راه یافته بود؛ روبرت گروسه‌تسته پدیده‌های مربوط به تکوین کیهان را به یاری انرژی نوری تعریف کرده بود؛ در قلمرو الاهیات بوناونتورا درباره‌ی تمایزِ میان نور و تابش و رنگ سخن گفته بود؛ *رمانْ دُلاُرْز* ستایشگرِ جادوی آینه‌ها بود و پدیده‌های انعکاس، انکسار، و بزرگنماییِ تصاویر را توصیف کرده بود؛ راجر بیکن برای نورشناسی ارزشی بالا در حد علوم پایه قائل شده بود. او پاریسی‌ها را به خاطر نپرداختنِ کافی به این رشته سرزنش کرد، حال آن که در همان زمان، انگلیسی‌ها سرگرم پژوهش در مبادیِ این علم بودند. روشن است که دانته با کاربردِ تشبیهاتی همچون برخوردِ نور با الماس، یا عبورِ نور از یک جواهر، یا برای تبیینِ برخی پدیدارهای نجومی، و برای تبیین علتِ تفاوتِ درجه‌ی روشنایی ستارگان باید به توجیهی نورشناختی متوسل می‌شد. به همین دلیل او مثالِ سه آینه را پیش کشید که وقتی در فواصل مختلف قرار گرفته باشند، چگونه پرتوهای نورِ یک منبع واحد را بازمی‌تابانند.

اما، به نظر روسِتی اگر ما توجه نکنیم که سه نوری که یک مثلث می‌سازند ــ دقت کنید سه منبع نور یا سه آینه‌ای که بازتابنده‌ی نورِ منبعی دیگراند، یکی نیستند ــ بخشی از آیینِ ماسونی هستند، آنگاه حرف‌های دانته در این سرود عجیب و غریب به نظر خواهند آمد.[۲۳] حتی اگر ما اصلِ «علت دانستن امر متأخر» را هم بپذیریم، باز این فرضیه در نهایت می‌تواند توضیح دهد که چرا دانته (که از مناسکِ ماسونیِ بعد از خود خبر داشت!) استعاره‌ی سه منبع را برگزیده بود. اما این همه، بقیه‌ی مطالبِ سرودِ دوم را توضیح نمی‌دهد.

تامس کوهن می‌گوید برای این که یک نظریه به عنوان سرمشق

---

23. Rossetti, *op. cit.*, p.406.

پذیرفته شود، باید بهتر از دیگر نظریه‌های هم‌ردیفِ خود باشد، ولی ضرورتی ندارد که تمامی حقایق و داده‌هایی را که با آن‌ها سروکار دارد تبیین کند. اجازه بدهید من هم این نکته را بیافزایم که با این همه، نظریه‌ی تازه نباید مواردی را که نظریه‌های پیشین تبیین کرده‌اند، از قلم بیاندازد. اگر بپذیریم که دانته اینجا به زبانِ علمِ نورشناسیِ سده‌های میانه حرف می‌زند، چه بسا این را هم دریابیم که چرا در بیت‌های ۸۹ـ۹۰ «سرود دوم»، او از رنگی حرف زده که «با عبور از شیشه‌ای که سرنخ را پشت خود پنهان کرده» تغییر می‌کند. از طرف دیگر، اگر دانته از نورهایی صحبت می‌کند که ریشه‌ی ماسونی دارند، باز هم نورهای دیگرِ سرود در ابهام باقی خواهند ماند.

بگذارید که اینجا من موردی را مطرح کنم که در آن، درستیِ تأویل معلوم نیست، ولی ادعای نادرستیِ آن نیز یقیناً دشوار است. اتفاقاً بعضی از شیوه‌های تأویلِ بیش و کم باطنی می‌توانند یادآورِ کارِ برخی از ناقدانِ شالوده‌شکن باشد. ولی در آثارِ زیرک‌ترین نمایندگانِ این آیین، بازیِ هرمنوتیکی قواعدِ تأویل را کنار نمی‌گذارد.

ببینیم یکی از راهبرانِ مکتبِ شالوده‌شکنیِ ییل یعنی جفری هارتمن چگونه چند سطر از شعرِ «لوسیِ» وردزورث را بررسی می‌کند. شعری که شاعر در آن سخن از مرگ دختری می‌آورد.

I had no human ***fears***
she seemed a thing that could not feel
The touch of earthly ***Years***
No motion has she now, no force,
she neither ***hears*** nor sees,
Rolled round in earth's ***diurnal course***
with rocks and stones and ***trees.***

(هیچ **هراس** بشری نداشتم / او به چیزی می‌مانست که از لمسِ سال‌های

خاکی ناتوان بود / نه هیچ جنبشی، نه نیرویی / نه **می‌شنود**، نه **می**‌بیند، /
پیچیده در **مسیرِ *روزانه‌ی*** زمین / با صخره‌ها، سنگ‌ها و ***درخت‌ها***)

هارتمن در سطحِ این پاره‌ی شعر، رشته‌ای از نقش‌مایه‌های مراسمِ تدفین را می‌بیند: «... دیگران حتی نشان داده‌اند که در زبان وردزورث گونه‌ای بازیِ نامناسب و ناآگاهانه با کلمات رخنه کرده است. پس، واژه‌ی "diurnal" [روزانه] را می‌توان به دو بخش "die" [مردن]و "urn" [ظرف خاکستر مردگان] تقسیم کرد، و واژه‌ی "course " [مسیر] می‌تواند یادآور تلفظ قدیمی "corpse" [جسد] باشد. ولی، این نوعِ تراکمِ معنا، بیش از آن که گویا و معناداریاشد، مشکل‌ساز است. قدرتِ بندِ دومِ شعر اساساً در حسنِ تعبیرِ ناشی از جانشینی تصویری از نیروی جاذبه («پیچیده در مسیر روزانه‌ی زمین») به جای واژه‌ی "grave" [گور] نهفته است. هر چند مطابقه‌ای در آهنگ این بند وجود ندارد، باز روشن است که واژه‌ی «خاموش» بی‌آن که نوشته شود، در شعر بیان می‌شود. این واژه‌ای است هم قافیه با fears و years و hears، ولی شعر با واژه‌ی trees [درخت ها] پایان می‌یابد. trees را tears [اشک ها] بخوانید تا استعاره‌ای جان‌بخش و بزرگ خلق شود. مرثیه‌ی شاعر همچون مرثیه‌ی شبانی در طبیعت طنین می‌اندازد. با این همه واژه‌ی "tears" باید در مقابل واژه‌ی نوشته شده کوتاه بیاید، در مقابل صدای خفه اما بی‌چون و چرای صورتِ مقلوب، یعنی trees».[۲۴]

باید یادآوری کنم که در حالی که کلمات "corpse" , "urn" , "die"، "tears" می‌توانند، به نحوی، به واسطه‌ی واژه‌های دیگری که در متن آمده‌اند القا شوند (چون "years", "fears", "course", "diurnal"

---

24. Geoffrey Hartman, ***Easy Pieces***, New York, 1985, pp. 149-50.

"hears"). برعکس، واژه‌ی "grave"، به واسطه‌ی "gravitation" (نیروی جاذبه) تلقین می‌شود: واژه‌ای که در متن نیامده و تنها از طریق حکمِ تفسیریِ خواننده خلق می‌شود. افزون بر این، واژه‌ی "tears" صورتِ مقلوبِ "trees" نیست. اگر بخواهیم ثابت کنیم که متنِ مشهودِ A صورتِ مقلوبِ متنِ پنهانِ B است، باید نشان دهیم که تمامی حروفِ A به دقت در نظمی واژگونه متن B را می‌سازند. اگر ما با کنارگذاشتن یکی چند حرف بازی را شروع کنیم، دیگر بازی از اعتبار خواهد افتاد. top صورت مقلوبِ pot [زین] هست، ولی شکل مقلوبِ port [بندر] نیست. به این ترتیب میانِ شباهتِ آواییِ کلماتِ غایب و کلماتِ حاضر نوسانی دائمی وجود خواهد داشت (که نمی‌دانم تا چه حدّ پذیرفتنی است). علی‌رغم این، خوانشِ هارتمن هر چند که کاملاً قانع کننده نیست، اما دستِ‌کم جذاب است.

به یقین، هارتمن اینجا نمی‌گوید که وردزورث واقعاً می‌خواسته این تداعی‌ها را بیافریند. چنین جستجویی در پیِ نیّتِ مؤلف، با اصولِ نقدِ هارتمن نمی‌خواند. او صرفاً می‌خواهد بگوید که یک خواننده‌ی حساس مجاز است آنچه را می‌طلبد در متن بیابد. زیرا این تداعی‌ها را، دستِ‌کم به طور بالقوه، از خودِ متن فرا می‌خواند و شاید به این ترتیب، شاعر (چه بسا به طورِ ناخودآگاه) همسازهایی چند با درون‌مایه‌ی اصلی خلق کرده است. اگر مؤلف هم چنین نکرده باشد، می‌توان گفت که زبان چنین پژواک‌هایی را می‌آفرینند. تا آنجا که به وردزورث مربوط می‌شود، می‌توان گفت که هر چند هیچ دلیلی بر القاء وجودِ grave و tears در شعر وجود ندارد، اما دلیلی بر حذف و کنارگذاشتن آن‌ها در دست نیست. در اینجا دو واژه‌ی فراخوانده یعنی grave و tears به همان حوزه‌ی معناییِ کلماتِ موجود در متن تعلق دارند. خوانشِ هارتمن تضادی با دیگر سویه‌های روشن و صریح متن ندارد. شاید تأویلِ او را بیش از حد «گشاده‌دست»

بیابیم، ولی ازنظرِ ایجاز در کلام نامعقول نیست. شاهدهایش هر چند ضعیف می‌نمایند، ولی با متن همخوان‌اند.

در عالم نظر، همواره می‌توان نظامی آفرید که سرنخ‌های نامربوط را موجه جلوه دهد. ولی در موردِ متون می‌توان دست‌کم یک برهان علیه چنین کاری یافت، برهانی که بر تجزیه‌ی همسویی‌های معنایی استوار است. گرماس «همسویی» را چنین تعریف می‌کند: مجموعه‌ی مقوله‌های گوناگونِ معنایی که خوانشِ یک‌دستِ داستان را ممکن می‌سازد.[۲۵] دم‌دست‌ترین و شاید ناشیانه‌ترین نمونه از خوانش‌های متناقضِ ناشی از تجزیه‌ی احتمالی همسویی‌های متفاوت، مثال زیر است: دو نفر در یک میهمانی باهم صحبت‌می‌کنند ویکی ازآن‌ها ازغذا، سرویس، مهمان‌نوازیِ صاحب‌خانه، زیباییِ خانم‌ها و سرانجام عالی بودن «توالت‌ها» تعریف می‌کند. نفر دیگر می‌گوید که هنوز به توالت نرفته است. این لطیفه ما را به خنده می‌اندازد، زیرا نفر دوم واژه‌ی فرانسوی «توالت» را که چندمعنایی است، به معنای دستشویی گرفته و نه آرایش و لباس. او اشتباه می‌کند، چون دقت نکرده که کلِ سخنِ نفرِ اول درباره‌ی رویدادی اجتماعی بوده است و نه درباره‌ی لوله‌کشی. نخستین حرکت به سوی بازشناسیِ همسوییِ معنایی، گمان‌زنی درباره‌ی موضوعِ یک کلامِ مفروض است. پس از این گمان‌زنی است که بازشناسیِ یک همسویی معناییِ ثابتِ احتمالی، برهانی متنی برای «درباره‌گیِ» کلامِ موردِ نظر خواهد شد.[۲۶] اگر نفر دوم تلاشی برای پی بردن به این نکته می‌کرد که نفر نخست درباره‌ی سویه‌های گوناگون رویدادی اجتماعی صحبت می‌کند، آنگاه می‌توانست بفهمد که لفظ «توالت» را باید در رابطه با این موضوع تأویل کرد.

---

25. A.-J. Greimas, ***Du sens,*** Paris, 1979, p. 88.

26. Umberto Eco, ***The Role of the Reader,*** Indiana University Press, 1979, p. 195.

حکم‌دادن به‌این‌که‌بحث درباره‌ی چیست، خودالبته‌گونه‌ای شرط‌بندیِ تأویلی است. ولی بافت به ما امکان می‌دهد در این شرط‌بندی، با تردید کمتری شرکت کنیم تا در شرط بندی روی مهره‌های سرخ یا سیاهِ رولت. تأویلِ شعرِ وردزورث به مراسمِ عزاداری (تأویلِ هارتمن) دارای این مزیت بود که بر سر یک همسویی دائمی شرط‌بندی می‌کرد. شرط‌بستن روی همسویی‌ها، به یقین ملاکِ تأویلیِ خوبی است، البته به این شرط که همسویی‌ها خیلی عام نباشند. این اصلی است که حتی در موردِ استعاره نیز صادق است. استعاره زمانی به وجود می‌آید که ما مستعارمنه را جایگزین مستعارله کنیم، و این جایگزینی بر مبنای یک یا چند ویژگیِ معناییِ مشترک در این دو صورت بگیرد. اگر به دلیل دلیری و درندگی، «آشیل» را «شیر» می‌نامیم، آنگاه به راحتی می‌توانیم استعاره‌ی «آشیل یک اردک است» را رد کنیم، استعاره‌ای که براساس این که آشیل و اردک، هر دو، جانورانی دو پا هستند، شکل گرفته است. کمتر کسی هست که همچون آشیل و شیر شجاع باشد، ولی بسیارند موجوداتی که مانند آشیل و اردک دوپا داشته باشند. یک شباهت یا یک تشبیه (مقام شناخت‌شناسانه‌ی آن هر چه می‌خواهد باشد) در صورتی اهمیت دارد که دستِ‌کم از برخی جهات استثنایی باشد. قیاسِ میانِ آشیل و ساعت، براساس این که هر دو اجسام مادی هستند کوچک‌ترین اهمیتی ندارد.

جدلِ قدیمی بر سر این بود که آیا باید به دنبالِ یافتنِ نیتِ مؤلف در متن باشیم یا به جستجوی آنچه متن مستقل از نیّتِ مؤلف می‌گوید، برآییم. فقط پس از پذیرش دومین بدیلِ این معضل می‌شود پرسید که آیا آنچه یافت میشود همان است که متن براساسِ انسجامِ متنی خود، و نیز براساس یک نظامِ دلالتِ اصیلِ مفاهیمِ زیربنایی، می‌گوید، یا آن است که خواننده براساسِ نظامِ انتظارات خود در متن می‌یابد.

روشن است که من می‌کوشم تا پیوندِ دیالکتیکی میانِ نیتِ متن و نیتِ خواننده را حفظ کنم. جانِ کلام اینجاست که حتی اگر، به فرض، بدانیم «نیتِ خواننده» به چه معناست، باز هم ارائه‌ی تعریفی انتزاعی از مفهومِ «نیتِ متن» بسیار دشوار است. نیتِ متن در سطح و رویه‌ی متن دیده نمی‌شود. یا اگر هم دیده شود، چون معنای سندی دزدیده شده خواهد بود، باید کسی تصمیم بگیرد که آن را «ببیند». به این ترتیب تنها در صورتی می‌توان از «نیتِ متن» سخن راند که آن را حاصل گمان‌زنیِ خواننده بدانیم. ابتکارِ خواننده، اساساً مبتنی بر گمان‌زنی درباره‌ی نیتِ متن است.

متن ابزاری است که برای آفریدن خواننده‌ی نمونه‌ی خود طراحی شده است. تکرار می‌کنم که این خواننده کسی نیست که یگانه گمان زنیِ درست از آن او باشد. متن می‌تواند خواننده‌ی نمونه‌ای را پیش بینی کند که مجازاست گمان‌زنی‌های بی‌شماربکند. خواننده‌ی واقعی فقط بازیگری است که درباره‌ی ویژگی‌های خواننده‌ی نمونه‌ای که متن فرض کرده، به گمان‌زنی می‌پردازد. از آنجا که نیتِ متن اساساً این است که خواننده‌ای نمونه را بیافریند که قادر به گمان‌زنی درباره‌ی متن باشد، ابتکار خواننده‌ی نمونه نیز مبتنی است بر شناخت و تشخیصِ مؤلف نمونه، که دیگر همان مؤلفِ واقعی نیست و دست آخر بر نیّت متن منطبق می‌شود. به این ترتیب متن از عاملی برای سنجشِ اعتبارِ تأویل فراتر می‌رود. متن چیزی است که تأویل در جریانِ کوششِ دایره‌وارش برای سنجش اعتبار خود ــ که مبتنی است بر این که هر چه خود می‌سازد، به عنوان نتیجه به کار می‌بندد ــ آن را می‌پروراند. هیچ شرمنده نیستم که مفهوم قدیمی و هنوز معتبر «دُورِ هرمنوتیکی» را چنین تعریف می‌کنم.

شناخت «نیتِ متن» به معنای شناختِ یک راهبرد نشانه‌شناختی است. گاه این راهبرد بر پایه‌ی قراردادهای رایج و مرسومِ سبکی قابل

شناخت است. اگر داستانی با «یکی بود، یکی نبود» آغاز شود، به احتمالِ زیاد داستانِ پریان و قصه‌ی کودکان است، و خواننده‌ی نمونه‌ی مفروض آن یک کودک است، یا آدم بالغی که می‌خواهد واکنشِ کودکانه نشان دهد. البته من وجود موارد عکس را تصدیق می‌کنم، اما در واقع خوانشِ متن‌هایی از این دست نیاز به موشکافی بیشتری دارد. هر چند ممکن است که من در ادامه‌ی متن دریابم که با چنین موردی روبرویم، اما ناگزیر باید بپذیرم که متن می‌خواسته همچون داستانِ پریان آغاز شود.

چگونه می‌توان گمان‌زنی‌ای درباره‌ی «نیتِ متن» را ثابت کرد؟ تنها راه این است که این گمان‌زنی را بر پایه‌ی متن به عنوانِ یک کلیتِ منسجم بیازماییم. البته این فکر چیز تازه‌ای نیست، و ریشه‌اش به آگوستین قدیس و کتابش **[آیین مسیحیت]** می‌رسد: تأویلِ بخشی از متن تنها در صورتی پذیرفتنی است که با دیگر بخش‌های متن همخوان باشد، در غیر این صورت باید رد شود. به این اعتبار، انسجامِ درونیِ متن سائقه‌های مهارنشدنی خواننده را مهار می‌کند. بورخس (در مورد شخصیتی که آفرید: «پیر مونار») خاطرنشان کرد که چه کار جالبی خواهد بود اگر ***تقلید از مسیح***[۲۷] را چنان بخوانیم که گویی نوشته‌ی سلین است[۲۸]: بازی سرگرم کننده‌ای است و می‌تواند به لحاظ ذهنی پربار هم باشد. من چنین کردم: جمله‌هایی را کشف کردم که می‌توانستند نوشته‌ی سلین باشند («فیض، عاشق چیزهای پست است، از مسائل دشوار بیزار نمی‌شود، از لباس‌های گند و مبتذل خوشش می‌آید»). ولی چنین نوع خوانشی فقط با جمله‌های اندکی از ***تقلید از مسیح*** جور در می‌آید. بقیه‌ی متن، یعنی بیشترِ کتاب به

---

۲۷. کتابی است بسیار مشهور، نوشته‌ی توماس آکمپیس (۱۴۷۱-۱۳۸۰)، در شرح تقلیدِ روحِ یک مؤمنِ مسیحی از روحِ پیامبرش، و رستگاری نهایی. (م).

28. Jorge Luis Borges, *Ficciónes*, Buenes Aires, 1944.

چنین خوانشی تن در نمی‌دهد. اگر برعکس، من کتاب را براساس دانشنامه‌های مسیحی سده‌های میانه بخوانم، آنگاه همه‌ی بخش‌های کتاب به لحاظِ متنی انسجام خواهند داشت.

من می‌فهمم که در این دیالکتیکِ میانِ نیتِ خواننده و نیتِ متن، نیتِ مؤلفِ واقعی یکسر از نظر دور مانده است. اما آیا ما حق داریم که بپرسیم «نیّتِ واقعیِ» وردزورث وقتی شعرهای «لوسی» را می‌سرود، چه بود؟ تصورِ من از تأویلِ متن به مثابه‌ی کشف راهبردی برای خلقِ خواننده‌ی نمونه (که تنها راهبردی متنی به نظر می‌آید)، کسی که به عنوانِ مکملِ خیالیِ مؤلف نمونه در نظر گرفته می‌شود، مفهومِ نیّتِ مؤلفِ واقعی را، از بنیاد، بدل به مفهومی بیهوده می‌کند. ما باید متن را در نظر بگیریم، و نه فلان شخصِ نویسنده را. با وجود این، کنار گذاشتنِ مؤلفِ بینوا از جریانِ تأویل اندکی ناشیانه به نظر می‌آید. در جریانِ ارتباط مواردی پیش می‌آید که پی بردن به نیت گوینده مسلماً مهم است، و این چیزی است که همیشه در ارتباط هرروزه روی می‌دهد. نویسنده‌ی یک نامه‌ی بی‌نام و نشان که در آن آمده «من خوشحالم» می‌تواند هر کسی باشد، یعنی همه کسانی که فکر می‌کنند غمگین نیستند. ولی اگر در همین لحظه من عبارت «من خوشحالم» را به زبان بیاورم، مسلماً قطعی است که قصد من این بوده که بگویم آن آدمِ خوشحال من هستم، و نه هیچ کس دیگر. و شمانیز به اقتضای ارتباط، به سوی چنین تصوری رهنمون می‌شوید. آیا ما می‌توانیم در تأویلِ متن‌هایی که مؤلف واقعیِ آن‌ها هنوز زنده است، به همین ترتیب برخورد کنیم؟ متونی که مؤلف‌شان در واکنش به تأویلِ ما می‌گوید: «نه، من چنین منظوری نداشتم»؟

بخش چهارم

چرا «هستی و زمان» را مطالعه می‌کنیم؟

هیوبرت درایفوس

کتاب *هستن-در-جهان* نوشته‌ی هیوبرت درایفوس شرح بخش نخست کتابِ مارتین هَیدگر *هستی و زمان* است. انتشار این کتاب، به سال ۱۹۹۱، در حکم حادثه‌ای مهم، و یکی از دلایل رویکرد تازه به اندیشه‌ی هَیدگر بود. متنی که این‌جا از درایفوس آورده‌ایم درآمدی است به کتاب او:

Hubert L. Dreyfus, Being-in-the-world, ***A Commentary on Heidegger's "Being and Time"***, Division 1, MIT Press, 1991 (1995), PP. 1-10.

هدفی که مارتین هَیدگر در کتاب *هستی و زمان* دنبال می‌کند، دست‌کم، این است که فهم ما را از معنایی که هستنِ چیزی (اشیاء، مردم، مجردات، زبان و غیره) دارد، ژرف‌تر کند. او می‌خواهد که راه‌های گوناگون و متعددِ هستن را از یکدیگر متمایز کند، و سپس نشان دهد که چگونه تمامیِ آن‌ها با انسان، و در نهایت با زمان‌مندی، ارتباط می‌یابند.*

هَیدگر، مدعی است که سنت، توصیف و تأویلِ نادرستی از انسان عرضه‌کرده است. از این رو، به عنوانِ گام نخست در طرحِ خود، می‌کوشد تا تحلیل تازه‌ای درباره‌ی این که انسان بودن چیست، به دست دهد. آشکار است که نتایج این کار، اگر که نتیجه‌ای در کار باشد، برای هر زن و مردی که بخواهد بفهمد چه نوع موجودی است، اهمیت فراوان دارند. نتایجی که هَیدگر به آن‌ها دست یافته است، برای علوم انسانی نیز جنبه‌ی حیاتی دارند، زیرا به خوبی روشن است که هیچ کس نمی‌تواند چیزی را بفهمد، مگر این که برداشت دقیقی درباره‌ی چیستیِ آنچه می‌خواهد بفهمد، داشته باشد. از این رو، برای مثال، اگر کسی انسان را حیوانِ خردورزی بداند که مسائل را حل می‌کند و براساس باورها و امیال خود عمل می‌نماید، چنان که سنت از زمان ارسطو به این سو چنین کرده است،

می‌تواند نظریه‌ای در مورد ذهن، تصمیم‌گیری و قاعده‌مندی و غیره مطرح سازد، تا این که شیوه‌ی هستن را تبیین کند. اگر معلوم شود که این توصیفِ از واقعیتِ انسانی، توصیفی سطحی و کم مایه است، آن‌گاه این کارِ دشوار به تمامی بی‌حاصل خواهد بود.

بدفهمیِ سنتی از انسان، از هنگامی آغاز شد که افلاطون شیفته‌ی نظریه شد. این اندیشه که ما می‌توانیم با کشفِ اصولِ بنیانیِ بسیاری از پدیده‌ها، جهان را به نحوِ بی‌طرفانه‌ای بفهمیم، به راستی نیرومندترین و مهیج‌ترین اندیشه پس از کشف آتش و زبان بوده است. اما، افلاطون و سنتِ ما، با این تفکر که می‌توان درباره‌ی هر چیزی ـ حتی درباره‌ی انسان‌هاو جهان آنان ـ نظریه‌ای در اختیار داشت، و این که شیوه‌ای که انسان‌ها با چیزها ارتباط پیدا می‌کنند، همانا داشتنِ نظریه‌ای بی‌چون و چرا درباره‌ی آن‌هاست، به گمراهی افتادند.

هَیدگر مخالف نظریه نیست. او معتقد است که نظریه نیرومند و مبهم ـ اما محدود ـ است. اودراصل، می‌خواهدنشان‌دهد که‌نمی‌توان نظریه‌ای درباره‌ی این که چه چیزی نظریه را ممکن می‌سازد، در اختیار داشت. اگر در این مورد حق با هَیدگر باشد، آنگاه تحلیل او یکی از ژرف‌ترین و رایج‌ترین فرض‌ها را که فیلسوفانِ سنتی از افلاطون تا دکارت و کانت و ادموند هوسرل ـ که این‌یک استادِ خودِ هَیدگر بود ـ آن را پذیرفته بودند، زیر سؤال می‌برد. از آنجا که این فرض نقشی حیاتی در اندیشه‌ی ما دارد، به پرسش کشیدن آن در حکمِ زیر سؤال بردنِ کارهای رایج در فلسفه و در تمام رشته‌های دیگری است که به مطالعه‌ی انسان می‌نشینند. برای مثال، در زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، نقد ادبی، علوم‌سیاسی واقتصاد، سنتْ شالوده‌ی پژوهش‌های‌جاری‌برای‌دستیابی به الگوهای صوری‌است. پژوهشگران، در هر یک از این رشته‌ها، می‌کوشند

تا عناصر، اشاره‌ها، ویژگی‌ها، مشخصه‌ها، عوامل، بنیان‌ها وغیره را بیرون ازبافت بیابند، و آن‌ها را از طریق قانون‌های فراگیر (همچون علوم طبیعی و رفتارگرایی) و یا از رهگذر قاعده‌ها و برنامه‌ها (همچون ساختارگرایی و شناخت‌گرایی) به یکدیگر مرتبط سازند.

در حالی که امروزه توجه زیادی به این رویکردهای صوری می‌شود ـ به ویژه در الگوی موسوم به الگوی داده‌پردازانه‌ی ذهن ـ احساس فزاینده‌ای نیز وجود دارد که بنا بر آن این رویکردها راه‌گشا نبوده‌اند. ساختارگرایی از نظر افتاده است، و پدیدارهای بیشتر و بیشتری وجود دارند که همچون نقشِ سرنمون‌ها در روان‌شناسی، یا همچون کنش‌های اجتماعیِ خودتأویل‌گر در مردم‌شناسی، در علوم انسانی مورد بررسی قرار می‌گیرند، اما با الگوی داده پردازانه همخوانیِ چندانی ندارند. در این میان، همچنان که پژوهشگران نقشِ نظریه را در رشته‌های خود زیر سؤال می‌برند، به روش‌های تأویلی که معنا و زمینه را مورد توجه قرار می‌دهند، علاقه‌مند می‌شوند.

چنین رویکردهایی، آگاهانه یا غیرآگاهانه، از روش هرمنوتیکیِ ***هستی و زمان*** بهره می‌گیرند. هیدگر، کار دیلتای را در تعمیم هرمنوتیک از روشی برای بررسی کتاب‌های مقدس به راهی برای مطالعه‌ی تمامی کنش‌های آدمی، دنبال کرد. در واقع، هَیدگر از رهگذرِ تبیینِ ضرورتِ تأویل در پژوهش در باب انسان، و ضرورتِ ساختارِ مدوّری که این تأویل باید داشته باشد، روش هرمنوتیکی را وارد فلسفه‌ی مدرن کرد.

هیدگر، پدیدارشناسیِ هرمنوتیکی خود را در تقابل با پدیدارشناسیِ ***استعلایی*** هوسرل شکل داد. هوسرل، با این استدلال که علوم انسانی به این دلیل با شکست مواجه شدند که به نیت‌مندی ـ یعنی به راهی که به واسطه‌ی محتوای ذهنی‌ای که اعیان را بازنمایی می‌کنند، به آن‌ها معطوف

می‌شود ــ بی‌توجه ماندند، در برابرِ بحرانی قدیمی‌تر در بنیان‌های علوم انسانی از خود واکنش نشان داده بود. هوسرل توصیفی درباره‌ی انسان را مطرح کرد که درآن آدمی اساساً آگاهی‌ای است با معناهایی مستقل، که او آن‌ها را محتوای نیت‌مند نامید. به نظر هوسرل، این محتوای ذهنی، تمامی چیزهایی را که مردم با آن‌ها روبرو می‌شوند، قابل فهم می‌کنند. هَیدگر در مخالفت با این نظر گفت که شکلی از نیت‌مندی وجود دارد که اساسی‌تر از سوژه یا ذهن خودبسنده‌ای است که به یاریِ محتوای ذهنی خود در جهان راهی می‌یابد. در بنیانِ رویکردِ تازه‌ی هیدگر، یک پدیدارشناسی مهارت‌های تقلیدی روزمره‌ی «مکانیکی» وجود دارد که پایه‌ی هرگونه فهمایی است.

پس از دکارت، فلسفه با مسئله‌ی *شناخت‌شناسانه‌ی* توضیحِ این امر که چگونه اندیشه‌ها و مفاهیمِ ذهنیِ ما درباره‌ی جهانِ خارج می‌توانند درست باشند، روبه‌رو شد. هَیدگر نشان داد که این شناخت‌شناسیِ ذهن / عین پیش‌زمینه‌ای از فعالیت‌های روزمره را پیش‌انگاری می‌کند که ما با آن‌ها آشنا هستیم، اما در ذهن‌مان بازسازی‌شان نمی‌کنیم. از آنجا که هَیدگر این شیوه‌ی بنیادین درکِ معنای چیزها را فهمِ ما از هستی می‌نامد، مدعی است که کار او *هستی‌شناسی* است، به این معنا که کار او پرسیدن درباره‌ی ماهیتِ این فهم از هستی‌ای است که ما آن را نمی‌شناسیم ــ که بازنمودی منطبق بر جهان، در ذهن ما نیست ــ بلکه ما همین هستی هستیم.

به این ترتیب، هَیدگر با طرح پرسش‌های *هستی‌شناسانه* که مربوط‌اند به این که ما چه نوع هستنده‌هایی هستیم و هستیِ ما چگونه وابسته‌ی فهمایی جهان است، به جای پرسش‌های *شناخت‌شناسانه* که به رابطه‌ی میانِ شناسنده و امر شناخته شده مربوط‌اند، رابطه‌ی خود را با هوسرل و

سنتِ دکارتی گسست. هیدگر، به دنبالِ کیرکه‌گارد، اعلام کرد که آغازگاهِ مشهورِ کارِ دکارت باید به این نحو باژگون شود: «هستم، پس می‌اندیشم». هَیدگراین نکته راچنین بیان‌می‌کند: «دکارت،با"cogito sum" [می‌اندیشم هستم] فلسفه را جایگاهی استوار و تازه بخشیده است. اما چیزی که او هنگامی که این «راه» رادیکال را آغاز کرد، آن را نامشخص باقی گذارد، نوعی از هستی بود که به res cogitans [شناسنده] یا به بیان دقیق‌تر، به معنای بودنِ sum [هستم] تعلق دارد».[1]

هیدگر، همچون شناخت‌گرایان و ساختارگرایان در پی آن است که در تحلیل خود درباره‌ی انسان، نقشِ ذهن یا سوژه‌ی آگاه را به حداقل برساند. به همین دلیل، گاهی او با ساختارگرایان اشتباه گرفته می‌شود. اما انتقاد او ازهوسرل وازسنتِ دکارتی اساسی‌تراست. برخلاف صوری‌سازان، هَیدگر تحلیلی از نیت‌مندی یا معنا را مطرح می‌کند که او را به آنجا می‌کشاند که هم الگوهای صوریِ بی‌معنا را مورد سؤال قرار دهد و هم این ادعای سنتی را که بنا بر آن رابطه‌ی بنیادیِ ذهن با جهان رابطه‌ی میان یک ذهن یا سوژه و اعیان، از راه معناهای ذهنی است.

پدیدارشناسیِ هرمنوتیکی هَیدگر هم فرضِ افلاطونی را که بنا بر آن کنشِ انسانی می‌تواند در چارچوب نظریه تبیین شود، به پرسش می‌کشد و هم جایگاه مرکزی‌ای را که سنت دکارتی برای سوژه‌ی آگاه قائل است. ما می‌توانیم پنج فرض سنتی را که هَیدگر در پی روشنگریِ آن‌ها بود تا بتواند برای تأویلِ خود از انسان و توصیفِ خود از هستی به طور عام جایی باز کند، از یکدیگر متمایز کنیم.

۱. صراحت. اندیشمندان غربی ازسقراط تاکانت وتا یورگن هابرماس،

---

1. Martin Heidegger, ***Being and Time,*** tra. J. Maquarrie and E. Robnson, London, 1973, p. 46.

همواره پنداشته‌اند که ما براساسِ اصول می‌شناسیم و عمل می‌کنیم، و نتیجه گرفته‌اند که ما باید درباره‌ی این پیش‌فرض‌ها مطمئن شویم تابتوانیم نظارتی روشن‌بینانه بر زندگیِ خود پیدا کنیم. هیدگر، هم امکان و هم مطلوبیّتِ صراحتِ تام بخشیدن به فهمِ روزمره‌مان را زیر سؤال می‌برد. او این نکته را مطرح می‌کند که مهارت‌های روزمره، تشخیص‌ها و کنش‌های مشترک‌مان که به آن‌ها خو گرفته‌ایم، شرایط ضروری را برای مردم فراهم می‌آورند تا ابژه‌ها یا اعیان را تمیز دهند و خود را به عنوان سوژه یا ذهن بفهمند و به طور کلی معنای جهان و زندگی‌شان را درک کنند. هَیدگر استدلال می‌کند که این کنش‌ها فقط هنگامی عملی می‌شوند که در پس‌زمینه قرار گیرند. تأملِ انتقادی در موقعیت‌هایی ضرورت می‌یابد که روشِ معمولِ ما در تقلید کفایت نکند. اما تأملِ انتقادی نمی‌تواند و نباید نقشی مرکزی، از آن گونه که در سنت فلسفی ایفا کرده است، بر عهده داشته باشد. اگر همه چیز درباره‌ی «پیش فرض‌ها»ی ما روشن می‌بود، آن گاه کنش‌های ما فاقد جدیّت می‌بود. چنان که هَیدگر در یکی از نوشته‌های بعدی خود گفته است: «هر تصمیم... براساس چیزی مهار نشده، چیزی پنهانی و مبهم استوار می‌شود. اگر چنین نباشد، دیگر نمی‌تواند یک تصمیم باشد».[۲] به این ترتیب، آنچه در زندگی ما مهم‌ترین نکته‌ها و با معناترین نکته است، برای تأمل انتقادی قابل دسترسی نیست و نمی‌تواند باشد. تأملِ انتقادی، چیزی را پیش‌انگاری می‌کند که نمی‌تواند تماماً به بیان درآید.

هَیدگر این پس‌زمینه‌ی توضیح‌ناپذیر را که به ما امکان می‌دهد تا چیزها را بفهمیم «فهمِ هستی» می‌نامد. روش هرمنوتیکیِ او از این حیث

2. Martin Heidegger, "The Origin of the Work of Art", in: ***Poetry, Language, Thought***, p. 55.

که در جستجوی آن است که فهم ما از هستی را از درونِ آن توصیف کند، بدون آن که کوششی جهت وضوح بخشیدن به درک ما از موجودات به لحاظ نظری کرده باشد، بدیلی در برابر سنتِ تأملِ انتقادی است. هَیدگر نشان می‌دهد که چگونه فعالیت‌های پس زمینه‌ایِ ما در جنبه‌های گوناگونِ زندگی‌مان عمل می‌کنند: در رویارویی با چیزها و آدم‌ها، کاربرد زبان، فعالیت علمی، و غیره. ولی او به کنش‌های پس‌زمینه‌ایِ ما و این که این کنش‌ها چگونه برای آدم‌هایی که دز آن‌ها مشارکت جسته‌اند، آدم‌هایی که چنان که او می‌گوید در آن کنش‌ها «می‌باشند»، فقط *اشاره می‌کند* و نمی‌تواند این کنش‌ها را به نحوی قاطع و فارغ از بافت، به طوری که بتوانند به هر هستیِ عاقلی انتقال یابند و یا در کامپیوتر بازنموده شوند، **توضیح دهد**. به بیانِ خود هیدگر، این نکته بدان معناست که هر کس، همواره باید از درونِ دایره‌ی هرمنوتیکی دست به کار هرمنوتیکی بزند.

۲. **بازنمودِ ذهنی**. به این فرضِ کلاسیک که باورها و امیال شالوده‌ی رفتار انسانی هستند و آن را توضیح می‌دهند، دکارت این نکته را می‌افزاید که برای آن که ما چیزی را ادراک کنیم، دست به کنش بزنیم، و کلاً با ابژه‌ها یا اعیان ارتباط پیدا کنیم، باید محتوایی در ذهن ما وجود داشته باشد ــ گونه‌ای بازنمود درونی ــ که به ما امکان دهد تا ذهن‌مان را متوجه چیزی سازیم. این «محتوای نیت‌مندِ» آگاهی، درنخستین نیمه‌ی این سده، توسط هوسرل[3]، و به تازگی توسط جان سرل[4] مورد بررسی قرار گرفته است.

3. Edmund Husserl, ***Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology,*** The Hague, 1982.

4. John Searle, Intentionality: ***An Essay in the Philosophy of Mind,*** Cambridge University Press, 1983.

برای مقایسه‌ی برداشت هوسرل و سرل از نیت‌مندی، بنگرید به:

Hubert L. Dreyfus ed. Husserl, ***Intentionality and Cognitive Science***. MIT Press, 1982.

هَیدگر این دیدگاه را که بنا بر آن، تجربه همواره و به بنیانی‌ترین شکل، رابطه‌ای میانِ یک سوژه‌ی مستقل با محتوای ذهنی (عنصر درونی)، و یک ابژه‌ی مستقل (عنصر بیرونی) است، زیر سؤال می‌برد. هَیدگر منکر این نیست که ما گاه خود را همچون سوژه‌ای آگاه تجربه می‌کنیم که از رهگذرِ حالت‌های نیت‌مندی چون امیال، باورها، ادراک‌ها، نیّت‌ها و غیره با ابژه‌ها رابطه می‌یابد. ولی او به این امر همچون موقعیتی فرعی و تناوبی می‌اندیشد که راهِ بنیانی‌تری را برای هستن‌ـدرـجهان پیش‌انگاری می‌کند که نمی‌تواند در چارچوب رابطه‌ی سوژه/ابژه فهمیده شود.

«شناخت‌گرایی» یا الگوی داده‌پردازانه‌ی ذهن، واپسین و نیرومندترین گونه‌ی اندیشه‌ی بازنمود ذهنی‌است. این‌الگو، مفهوم بازنمودهای صوری را مطرح می‌کند و در نتیجه در پی آن است که فعالیت‌های انسانی را در چارچوبِ ترکیبِ پیچیده‌ای از نمادهای منطقاً مستقل که بیانگر عناصر، ویژگی‌ها یا عناصر ابتدایی در جهان هستند، توضیح دهد. این رویکرد، شالوده‌ی تحلیلِ تصمیم‌ها، دستور زبانِ گشتاری، مردم‌شناسی نقش‌گرا، و روان‌شناسیِ شناختی و نیز باور به امکان برنامه‌ریزیِ کامپیوترهای رقمی برای نمایش عقل و شعور است. نظر هَیدگر در مورد ماهیت غیرقابل بازنمایی و صوری نشدنیِ هستن‌ـدرـجهان، این الگوی کامپیوتریِ ذهن را به طور مضاعف زیر سؤال می‌برد.

۳. کل‌نگریِ نظری. نظر افلاطون مبنی بر این که هر کاری که انسان انجام می‌دهد و معنایی دارد، بر پایه‌ی یک نظریه‌ی ضمنی قرار دارد، در ترکیب با نظر دکارتی / هوسرلی که می‌گوید این نظریه همچون حالت‌ها و قاعده‌های نیت‌مندی برای ارتباط دادنِ آن‌ها درذهنِ ما بازنموده می‌شود، منجر به این دیدگاه می‌شود که حتی اگر برای فهم‌پذیری، پس‌زمینه‌ای از کنش‌های مشترک ضروری باشد، می‌توان یقین داشت که آن پس‌زمینه را

می‌توان در چارچوب حالت‌های ذهنیِ بعدیِ تحلیل کرد. کنش‌های پس‌زمینه‌ای تا جایی که دربردارنده‌ی دانش هستند باید استوار به باورهای راسخ باشند، و تا جایی که مهارت هستند باید به وسیله‌ی قواعد ضمنی خلق شوند. این امر ما را به سوی مفهوم یک شبکه‌ی کلی از حالت‌های نیت‌مند، نظامی از باورهای ضمنی، سوق می‌دهد که به نظر می‌رسد باید شالوده‌ی همه‌ی جنبه‌های فعالیتِ معمولِ انسان وحتی فعالیت‌های زمینه‌ی روزمره‌ی او باشند. این دانشِ ضمنی ــ که هوسرل در پاسخ به **هستی و زمان** آن را «نیت‌مندی در افق» نامیده است[5] ــ همواره بدیلِ شناخت‌گرایانِ پیگیر بوده است.

هیدگر با این حرکتِ فلسفی مخالفت می‌کند. او این فرضِ سنتی را که باید نظریه‌ای درباره‌ی همه‌ی حوزه‌های معمول وجود داشته باشد، و به ویژه این را که نظریه‌ای در باب عقل سلیم می‌تواند موجود باشد، رد می‌کند.او اصرار دارد که ما به پدیده‌ی کنش‌های روزمره‌ی انسانی بازگردیم و از اعمالِ تغییر در تقابل‌های سنتیِ درون‌مان/متعالی، بازنمایی/بازنموده، سوژه/ابژه و نیز تقابل‌های درونِ ذهن چون آگاه/ناآگاه، صریح/ضمنی، تأملی/غیرتأملی دست برداریم. هیدگر به طور قطع آن چیزی را نمی‌گوید که پیتر استراوسن از سرِ لطف آن را «نکته‌ی پذیرفتنی» در کار هیدگر خوانده است: این که هر یک از ما «درکی *غیرتأملی* و تا حدود زیادی ناخودآگاه از ساختارِ عام و پایه‌ی **مفاهیم** یا **مقوله‌های** هم‌پیوسته‌ای داریم که درچارچوبِ آن‌ها *درباره‌ی* جهان وخودمان *می‌اندیشیم*».[6] این امر، فهم

---

5. Edmund Husserl, ***The Crisis of the European Sciences,*** Northwestern University Press, 1970, P. 237.

6. Peter Strawson, ***Review of Martin Heidegger,*** by George Steiner, ***New York Review of Books***, 19 April 1979.

ما از جهان را به نظامِ اعتقادیِ یک ذهن یا سوژه تبدیل می‌کند، و این دقیقاً همان نظرِ هوسرل وتمامی شناخت‌گرایان است که هیدگر آن را رد می‌کند.

۴. تفکیک و عینیت. از یونانیان فقط این فرض را به ارث نبرده‌ایم که می‌توانیم دانشی نظری درباره‌ی هر حوزه‌ای، حتی حوزه‌ی فعالیت‌های انسان به چنگ آوریم، بل این فرض را نیز به ارث برده‌ایم که دیدگاهِ نظریِ منفک برتر از دیدگاهِ عملیِ محتوی آن است. بنا به سنتِ فلسفی، خواه سنتِ خردباور و خواه سنتِ تجربه‌گرا، تنها از راه تعمقِ منفک است که ما واقعیت را کشف می‌کنیم. از دیالکتیکِ نظریِ افلاطون که ذهن را از جهان هر روزه‌ی «سایه‌ها» جدا می‌کند، تا تمهیداتِ دکارت برای فلسفه، از راهِ زندانی کردن خود در اتاق گرمی که در آن از هر درگیری و شوری به دور است، تا کشفیات تحلیلی و عجیبِ هیوم در طی مطالعاتش، کشفیاتی که هنگامی که او برای بازی بیلیارد از اتاق خارج می‌شد، همه را از یاد می‌برد، همواره فیلسوفان چنین تصور می‌کردند که پیش از توصیف چیزها و مردمان، فقط با دور ماندن از مسائلِ علمیِ روزمره، می‌توانند کشف کنند که چیزها واقعاً چگونه هستند.

پراگماتیست‌ها این اصل را زیر سؤال بردند، و از این نظر می‌شود گفت که هیدگر بینشی را که پیشتر در نوشته‌های پراگماتیست‌هایی چون نیچه، پیرس، جیمز و دیویی وجود داشت، عمق بخشید. هیدگر به احتمال زیاد همچون هم شاگردی‌اش، گئورگ لوکاچ، از راه نوشته‌های امیل لاسک، با پراگماتیسم آمریکایی آشنا شده بود.[۷]

---

۷. هانس گئورگ گادامر این نکته را به من خاطرنشان کرد. هیدگر در جایی از امیل لاسک تشکر کرده که این بینش را عرضه کرده است که مقوله‌های [نظریِ] ما وابسته‌اند به کارکردهایی که «از جنبه‌ی عملی بیان‌ها در اندیشه‌ها و دانایی‌ها نتیجه ←

۵. فردگراییِ روش‌شناسانه. هیدگر در پی دیلتای، تأکید می‌کند که معنا و سازمان‌بندیِ یک فرهنگ باید به عنوانِ داده‌ی پایه‌ی علوم انسانی و فلسفه قلمداد شود و نمی‌تواند به کنش‌های فاعلانِ منفرد ارجاع داده شود. به این ترتیب، هیدگر فردگراییِ روش‌شناسانه‌ای را که از دکارت تا هوسرل، و اگزیستانسیالیست‌هایی چون سارتر (پیش از گرایش او به مارکسیسم) و بسیاری از فیلسوفانِ اجتماعی معاصر آمریکا تداوم یافته، رد می‌کند. هیدگر در تأکید بر زمینه‌ی اجتماعی به مثابه‌ی بنیانِ نهایی عقل و هوش، همانند دیگر منتقد سده‌ی بیستمیِ سنتِ فلسفی، یعنی لودویگ ویتگنشتاین بود. آنان در این نظر مشترک بودند که بیشتر مسائل فلسفی می‌توانند از راه توصیفِ کنش روزمره‌ی اجتماعی حل یا فسخ شوند.

در آن مورد، البته می‌توان مخالفت کرد و دلیل آورد که هیدگر به رغم علاقه و توجه به کنش‌های روزمره‌ی مشترکِ ما، و بر خلافِ ویتگنشتاین، از زبانی بسیار نامعمول استفاده کرده است. اما چرا هیدگر برای بحث درباره‌ی عقلِ سلیم به زبانی خاص و فنی نیاز دارد؟ پاسخ بدین پرسش روشنگر نکته‌های مهمی است.

اول از همه این که هیدگر و ویتگنشتاین فهمی بسیار متفاوت درباره‌ی پس‌زمینه‌ی کنش‌های روزمره دارند. ویتگنشتاین پذیرفته بودکه کنش‌هایی که شکلِ انسانیِ زندگی را می‌سازند، چون گره‌ای بازنگشودنی هستند: «چگونه رفتار انسانی را می‌توان توصیف کرد؟ به یقین از راهِ نمایشِ کنش‌های انسان‌های گوناگون، که در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. پس‌زمینه‌ای که در آن ما کنشی را مشاهده می‌کنیم، آن چیزی نیست که

→ می‌شوند»: (*Gesamtausgabe*, vol 1, p. 227). هیدگر در درس گفتارهای سال ۱۹۲۱، از پراگماتیسم نام برده و از نسبیت داناییِ ساختارهای راه‌های زندگی که پراگماتیسم پیش می‌کشد، دفاع کرده است (*Gesamtausgabe*, vol 61, p. 135).

یک فرد در *حال حاضر* انجام می‌دهد، بلکه کلِ این آمیزه‌ی انسانی است، و همین است که داوری‌ها، مفاهیم و واکنش‌های ما را تعیین می‌کند».[۸] ویتگنشتاین نسبت به هر کوششی برای نظام‌مند کردنِ این «آمیزه‌ی انسانی» هشدار می‌دهد: «پدیدارِ روان‌شناسانه را توضیح ندهیم، بل آن را بپذیریم ـ کار دشوار همین است».[۹]

درمقابل، هیدگرچنین می‌اندیشدکه‌پس‌زمینه‌ی‌معقول‌دارای ساختاری پیچیده است که روشن‌گریِ آن وظیفه‌ی آنالیتیکِ وجودی است. اما این پس‌زمینه، چیزی نیست که ما به طور معمول با آن سروکار داریم و کلماتی هم برای آن داریم. در نتیجه، سخن گفتن درباره‌ی آن مستلزم واژگانی خاص است. جان سرل نیز وقتی می‌خواست درباره‌ی این پس‌زمینه حرف بزند، با همین مسئله روبرو شد: «واقعاً دشوار است که بخواهیم برای توصیفِ پس‌زمینه، اصطلاحاتِ متعلق به زبانِ روزمره را پیدا کنیم: از «عمل‌ها»، «ظرفیت‌ها»، و «طرز برخوردها» به گونه‌ای کلی و مبهم حرف زده می‌شود، یا به گونه‌ای القاگرانه اما گمراه کننده، از «تصورات»، و «پیش‌فرض‌ها» سخن می‌رود. این دو اصطلاحِ آخربه صورت تحت‌اللفظی نادرست‌اند، زیرا متضمنِ بازنمایی هستند... این واقعیت که ما برای بحث درباره‌ی پدیده‌های مورد نظرمان واژگانی طبیعی در اختیار نداریم، و این واقعیت که ما گرایش داریم که واژگانی نیت‌مند را به کار گیریم، باید توجه‌مان را به خود جلب کند... خیلی ساده، هیچ دستگاهِ واژگانیِ دست

---

8. Ludwig Wittgenstein, ***Remarks on the Philosophy of Psychology,*** vol, 2, (ed.) G. H. Von Wright and Heikki Nyman, University of Chicago Press, 1980, p. 108, #629.

9. Ludwig Wittgenstein, ***Remarks on the Philosophy of Psychology,*** vol, 1, (ed.) G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright, University of Chicago Press, 1980, p. 97, #509.

اوّلی برای پس‌زمینه وجود ندارد، زیرا پس‌زمینه همان قدربرای نیت‌مندی نادیدنی است که چشم، که می‌بیند، برای خود».[۱۰]

هنگامی که هیدگراصطلاح‌هایی فنی چون «جهانیت»، «به‌ـسوی‌ـآن»، و «به‌ـخاطر‌ـآن» را در برابر اصطلاح‌های روزمره‌ی «بافت»، «هدف» و «قصد» به کار می‌گیرد، درست با همین مسئله روبرو می‌شود.

هیدگر در کوشش برای بازگشت به پدیده‌ها سعی کرد تا خود را از چنگِ تصوراتِ سنتی و از شر واژگان روزمره برهاند. میانِ فیلسوفانِ سنتی، او بیش از همه ستایش‌گرِ ارسطوست که به‌گفته‌ی ویتگنشتاین «در میانِ فیلسوفانِ بزرگ آخرین کسی بود که چشمانی برای دیدن داشت، و مهم‌تر از آن نیرو و پشتکاری داشت تا بررسی را به پدیده‌ها معطوف سازد... و به افکارِ بی‌پایه و مهمل اعتنایی نکند، و برایش مهم نبود که این‌ها تا چه حد به عقل سلیم نزدیک‌اند».[۱۱] ولی حتی ارسطو هم متأثر از افلاطون بود و به همین دلیل به اندازه‌ی کافی رادیکال نبود. از این رو، هیدگر پیشنهاد می‌کند که بار دیگر کار خود را از فهمِ کنش‌های مشترکِ روزمره که ما در آن‌ها «می‌باشیم»، آغاز کنیم؛ فهمی که به‌گفته‌ی خود او به ما نزدیک‌ترین، و در عین حال دورترین است. *هستی و زمان* قرار است همه آن چه را ما از پیش با آن آشناییم، نشان دهد (هر چند آن را آن قدر آشکار نگرداند که یک مریخی یا یک کامپیوتر هم از آن سر در آورند)، و با این کار فهم ما از خودمان را تغییر دهد، و در نتیجه شیوه‌ی هستی‌مان را دگرگون کند.

---

10. J. Searl, *op. cit.*, PP. 156-157.

11. Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, p. 232.

این کتاب استوار است به درس گفتارهای هیدگر، درس ال ۱۹۲۷، یعنی همان سالی که او *هستی و زمان* را منتشر کرد.

همین دلیل بسنده‌ای است که *هستی و زمان* را مطالعه کنیم. ولی هیدگر صرفاً نمی‌خواهد که راه را برای انحراف‌های سنتی، و شبه‌مسائل باز کند. او شناختی مثبت از انسانِ اصیل، و نیز پیشنهادِ روش‌شناسانه‌ی مثبتی درباره‌ی این که باید انسان را به نحوی نظام‌مند بررسی کرد، دارد. هم فهمِ هیدگر از وجودِ انسانی، و هم روشِ تأویلیِ او برای بررسیِ «هستن-در-جهانِ» آدمی تأثیری عظیم بر زندگی و اندیشه‌ی معاصر نهاده‌اند. هر جا که مردم به روش‌هایی جزء‌نگرانه، صوری، ذهنی یا عینی به فهمِ خود و کارِ خود نائل می‌آیند، اندیشه‌ی هیدگر آن‌ها را به شناختِ بدیلِ مناسب و شیوه‌های فهم و عملِ موجود اما فراموش شده‌ی فرهنگِ ما قادر ساخته است. در یک کنفرانس بین‌المللی که به مناسبت صدمین زادروز هیدگر در دانشگاه برکلی برگزار شده بود، نه فقط فیلسوفان، بل پزشکان، پرستاران، روان‌درمان‌گران، متألهان، مشاوران مدیران، معلمان، حقوق‌دانان، و دانشمندان کامپیوتر نیز در بحث درباره‌ی این که چگونه اندیشه‌ی هیدگر بر کار آنان تأثیر گذاشته است، شرکت کردند.[۱۲]

بیشترِ اندیشمندان پیشروِ علوم انسانی و علوم اجتماعی وامی به هیدگر دارند. میشل فوکو گفته است: «نزد من، هیدگر همواره فیلسوفِ اصلی بوده است... تمامی رشد فلسفیِ مرا خواندنِ آثار هیدگر رقم زده است».[۱۳] ژاک دریدا، در نخستین مراحل کارش، تردید داشت که بتواند چیزی بنویسد که پیش‌تر هیدگر بدان نیندیشیده باشد. پیر بوردیو گفته

---

12. H. Dreyfus and M. Zimmerman (eds). ***Applied Heidegger,*** NorthWestern University Press, 1991.

13. Michel Foucault, "Final Interviews", in: ***Raritan***, Summer 1985. p.8.; "Le Retour de la morale", Interview coducted by Gilles Barbadette, ***Les Nouvelles,*** 28 June 1984.

است که در فلسفه، هیدگر «نخستین عشق» او بوده است، و مفهوم مهم «قلمرو اجتماعی» که او مطرح کرده است، به‌گونه‌ای غیرمستقیم، از طریق موریس مرلوپونتی که خود از تأثیر **هستی و زمان** بر ***پدیدارشناسی ادراک حسی*** یاد می‌کند، مدیون هیدگر است. حتی یورگن هابرماس، که نخست کارش را زیر نفوذ اندیشه‌ی هیدگر آغاز کرد، ولی سپس از او فاصله گرفت و مسیر فلسفی سنتی‌تری را در پیش گرفت، نیز چنین می‌اندیشد که ***هستی و زمان*** «چه بسا، ژرف‌ترین نقطه‌ی عطف در فلسفه‌ی آلمانِ پس از هگل» باشد.[14]

14. Jurgen Habermas. "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective", in: ***The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate,*** MIT Press. 1990.

هیدگر و چرخش هرمنوتیکی

دیوید کوزنز هوی

این جستار شرحِ موقعیتِ تأویل، و ویژگی رویکرد هرمنوتیک از دیدگاه مارتین هیدگر است. بررسیِ کوتاه، اما دقیقی است از رویکرد هیدگر به هرمنوتیک در کتاب **هستی و زمان**، و از کتاب زیر ترجمه شده است:

Charles B. Guignon (ed.) ***The Cambridge Companion to Heidegger,*** Cambridge University Press, 1993.

واپسین دهه‌های سده‌ی بیستم با بررسیِ گسترده، در رشته‌های گوناگون درباره‌ی تأویل و نتایج عملی آن نشان خورده است. سخن گفتن از انقلابی در تاریخِ اندیشه شاید گزافه‌گویی باشد، اما مطمئناً جنبه‌ی فراگیری وجود داشته که می‌توان آن را «چرخشِ هرمنوتیکی» خواند. این چرخش شکل‌های گوناگون دارد که شامل پژوهش‌های فرهنگیِ پساساختارگرا، مطالعاتِ ادبیِ شالوده‌شکن، علومِ اجتماعی ومردم‌شناسیِ تأویلی، و پژوهش‌های انتقادی در زمینه‌ی حقوق می‌شود. البته در هر یک از این زمینه‌ها، این چرخشِ مشخص در واکنش به روش‌های پیشین در هر زمینه صورت گرفته است. اما، در هر مورد، تاکیدی که بر تأویل می‌شود همچون پادزهری است که معمولاً علیه مفاهیم عینیت‌گرا در روش‌های آن رشته به کار می‌رود. با این همه، اگر یک دگرگونیِ عظیم در آغاز این سده روی نمی‌داد، هیچ یک از این چرخش‌های خاص به تأویل قابل تصور نبود، دگرگونی‌ای که مارتین هَیدگر با نوشتن ***هستی و زمان*** در سال ۱۹۲۷ سبب‌سازآن درفلسفه بود. چرخش هرمنوتیکی هیدگر دربخش‌های ۳۱ و ۳۲ آن کتاب با صراحتِ بیشتری دیده می‌شود، جایی که هیدگر فهمِ تأویلی را وجهِ اصلیِ هستیِ انسانی یا دازاین دانست.

حتی خودِ هیدگر نیز در سال ۱۹۲۷ نمی‌توانست تأثیراتِ گوناگونی راکه نظریه‌اش بر اندیشه‌ی پس از او خواهد گذاشت، پیش‌بینی کند. در بخشِ پایانیِ این مقاله، من تأثیراو برفلسفه‌های هرمنوتیک وشالوده‌شکنی را که در نیمه‌ی دوم این سده ظهور کرده‌اند، شرح خواهم داد. البته، هَیدگر در زمان ارائه‌ی نظریه‌اش، برداشتِ خود از فهم راگسستی انقلابی از تأکیدِ سنتِ فلسفی بر مسائلِ شناخت و دوگانگیِ عینیت و ذهنیت می‌دانست. من برای تبیین این گسست به تفصیل برداشتِ خودِ هیدگر از فهم و تأویل راکه در *هستی و زمان* آمده است، بررسی می‌کنم و آن را در مقابلِ پس‌زمینه‌ی هرمنوتیکِ سنتی و نیز فلسفه‌های دکارتی وکانتی قرار می‌دهم.

چرخش فرا ـ هرمنوتیکی در خودانگاره‌ی فلسفه

هانس گئورگ گادامر که در کتابش **حقیقت و روش** (۱۹۶۰) نخستین فیلسوفی بود که برداشتِ هَیدگر از تأویل را به هرمنوتیکی عمومی بسط داد، هرمنوتیک را به مثابه‌ی کنشی فلسفی تعریف می‌کند که مسئله‌ی مرکزی‌اش این است: چگونه فهم ممکن می‌شود؟[1] این عبارت، راه منطقی و روشنی است برای توصیفِ فلسفه‌ی هرمنوتیک که گادامر خود به اندیشه‌ی این سده عرضه کرده است. با این همه، پیش از هیدگر، و یا در نظر کسانی که فلسفه‌اش را نخوانده‌اند، مسئله می‌توانست گمراه‌کننده باشد. زیرا در آن صورت هرمنوتیک فقط یکی از شاخه‌های فلسفه به نظر می‌آمد، شاخه‌ای که به تحلیلِ پدیده‌ی فهم در تقابل با دیگر اعمالِ انسانی همچون شناخت یا زبان می‌پردازد. فیلسوفانِ هرمنوتیک پیش از هَیدگر در

1. Hans-Georg Gadamer, ***Truth and Method,*** 2d rev. ed, trans. J. Weinsheimer and D. G. Marshall, New York, 1989, p. xxx.

مورد فهم چنین می‌اندیشیدند، و از این رو، تمایزی قائل می‌شدند میان رشته‌هایی همچون علوم طبیعی که می‌توانند از راهی عینی به شناخت برسند، و رشته‌هایی همچون علوم انسانی که نمی‌توانند چنان تبیین‌های قانون‌گونه‌ای را ارائه کنند، ولی در مقابل، پدیده‌ها را تأویل می‌کنند.

براساس این طبقه‌بندی، رشته‌های علوم انسانی، مثل تاریخ، حقوق، پژوهش‌های ادبی و فرهنگی (و چه بسا خود فلسفه)، تقریباً هیچ‌گاه تبیین‌هایشان پیرو و مبتنی بر قوانینِ علّیِ علوم طبیعی نبود. این رشته‌ها بیشتر در شمارِ خویشاوندانِ نگون‌بخت در خاندانِ شناخت به حساب می‌آمدند. در دفاع از علوم انسانی و می‌توان شأنی جداگانه برایشان قائل شد و آن‌ها را نمونه‌هایی از فعالیتِ شناختیِ متمایزی به نام «فهم» دانست. این جریان که در هرمنوتیک سنتی، از فریدریش اشلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) تا ویلهلم دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳) را در بر می‌گرفت، یک نقطه ضعف دارد، زیرا به نظر می‌آید که فهم را زیرگونه‌ی فرعیِ شناخت می‌شمارد.

یک بخش اصلیِ از میراثِ هیدگر، از برداشتِ کاملاً متفاوتِ وی از هرمنوتیک سرچشمه می‌گیرد. تحلیل هَیدگراز دازاین به مثابه‌ی هستن-در-جهان، فهمِ ما از فهم را تغییر داد، و آن را از پدیده‌ای فرعی به مشخصه‌ی اصلی یا اساسِ تجربه‌ی انسانی تبدیل کرد. چنان که گادامر گفته است: «به گمان من، تحلیلِ زمان‌مندِ هیدگر از دازاین، به نحوِ قانع کننده‌ای نشان داد که فهم فقط یکی از انواع متنوعِ رفتارهای ممکنِ ذهن یا سوژه نیست، بل وجهِ هستنِ دازاین است... و از این رو تمامیتِ تجربه‌ی او از جهان را در بر می‌گیرد».[۲] وقتی فهم تبدیل به پدیده‌ی مرکزی فلسفه شود، آنگاه

---

2. *Ibid*, p. xxx.

هرمنوتیک دیگر صرفاً یکی از شاخه‌های فرعی فلسفه محسوب نخواهد شد، بلکه، فلسفه، خود، هرمنوتیکی می‌شود. یا دستِ‌کم می‌توان در تضاد با رهیافتِ سنتی به فلسفه، از رهیافتِ هرمنوتیکی‌ای سخن گفت که از دکارت، به کانت و هوسرل می‌رسد. این رهیافت سنتی، انسان را «سوژه» یعنی شناسنده‌ای آزاد و فارغ از جهان و فارغ از کنش واقعی در جهان، می‌دانست.

چرخشِ هرمنوتیکیِ هَیدگر نسبت به فلسفه‌ی پیشین ریشه‌ای‌تر است؛ زیرا انگاره‌ی سنتیِ ذهن یا سوژه به مثابه‌ی شناسنده را که بر فرازِ آنچه باید شناخته شود، یعنی بر فرازِ جهانِ عینی می‌ایستند، باطل می‌کند. چرخشِ هرمنوتیکیِ هیدگر نشان می‌دهد که واژگانِ ذهن‌گرایانه‌ی انگاره‌ی ذهن-عین یگانه آغازگاه ممکن برای فلسفه نیست، و این واژگان خود از آغازگاهی بنیادی‌تر مشتق شده است: آنجا که دازاین و جهان در فهم هم‌مرز هستند. به نظر هیدگر، دازاین و جهان یک دُور می‌سازند. به این ترتیب، او دورِ هرمنوتیکیِ سنتی میانِ متن و خوانشِ آن را به بنیادی‌ترین سطحِ وجودِ انسان گسترش می‌دهد. به طور سنتی، الگو و سرمشقِ دورِ هرمنوتیکی، خوانشِ یک‌متن است، آنجا که اجزا بدون فهمِ کل نمی‌توانند تأویل شوند، ولی کل نیز بدونِ فهمِ اجزا شناختنی نیست. چنان که بعداً توضیح خواهم داد، در برداشتِ ژرف‌تری که هیدگر از دور هرمنوتیکی همچون مشخصه‌ی وجودِ انسانی به طور عام ارائه می‌کند، رابطه‌ی میانِ شناخت وفهم دیگر نه بر تضاد استوار است و نه بر بی‌تفاوتی. بل رابطه‌ای است که بر پایه‌ی آن‌کارِ موجهِ کسبِ شناخت *زیرگونه‌ای* است از پدیده‌ی عام‌ترِ فهمِ انسانی.

هَیدگر این رادیکالیسمِ خود در چرخشِ هرمنوتیکی را در بخش ۳۱
هستی و زمان چنان آغاز می‌کند که نخست برداشتِ خود از فهم را از

برداشتی دیگر یعنی نحوه‌ی دلبستگی یک فیلسوف به تجزیه و تحلیلِ فهم، متمایز می‌کند: «فهم به معنای یکی از انواعِ ممکنِ شناخت، (که مثلاً از «تبیین» متمایز است) باید همانند «تبیین» به عنوان یک مشتقِ وجودیِ فهمِ بنیادین تعبیر شود، فهمی که خود یکی از سازه‌های هستیِ «آنجا» به طورعام است» (*هستی و زمان*، ۱۸۲).[۳] هرمنوتیکِ سنتی و پیشاهَیدگری، فهمِ انسانی و تأویل را از تبیین‌های قانون‌گونه‌ی علومِ طبیعی متمایز می‌کرد، و به این ترتیب خود را آنجا که این فراپرسش مطرح می‌شد، در موضعِ ضعیفی قرارمی‌داد: شأنِ شناخت درفلسفه‌ی هرمنوتیکی چیست؟ آیا فلسفه‌ی هرمنوتیکی خود یگانه تبیین درست است، یا تنها یکی از تأویل‌های ممکن است؟ ظاهراً، هرمنوتیک خود ارائه‌کننده‌ی تبیین‌های علّی نیست و باید در بهترین حالت یکی از تأویل‌های ممکن باشد و نه تبیینِ قطعیِ پرسشِ انسانیِ وجود. هرمنوتیکِ سنتی، و به ویژه هرمنوتیکِ دیلتای، در معرض تهدیدهای نسبی‌باورانه، و به ویژه نسبی‌نگریِ شأن فلسفیِ خود قرار می‌گرفت.

به این اعتبار، هَیدگر هم می‌خواهد بگوید که *هستی و زمانِ* او نیز یک تأویل است. ولی از آنجا که برداشت او از فهم برداشتی ژرف‌تر است، از تأویل و نیز از نحوه‌ی برآمدن تأویل ازدرون فهم نیز برداشتِ متفاوتی به دست می‌دهد. منظور هَیدگر از فهم صرفاً یکی از اَشکال شناخت نیست، بل از نظر او، فهم بنیادی‌ترین تواناییِ ماست برای زیستن در جهان و تمشیتِ ماهرانه‌ی آن. البته، این توانایی باید در نظر داشته باشد راه‌هایی

---

۳. تمامی ارجاع‌های نویسنده به *هستی و زمان* به برگردان انگلیسی آن است، و عدد نمایانگر شماره‌ی صفحه است:

Martin Heidegger, ***Being and Time***, tra. J. Maquarrie and E. Robinson, London, 1973.

که به واسطه‌ی آن‌ها ویژگی‌های جهان نمایان می‌شوند، مدام در حال تغییر هستند، و همین تغییرِ مدام ما را ملزم به ارائه‌ی تأویل‌های خاص می‌کند. همراه با تغییرِ برنامه‌ها و نیازهایمان، تأویل‌هایمان را نیز تغییر می‌دهیم. به عنوان مثال، گاه خود را در حکم یک دانشجو می‌انگاریم، گاه یکی از اعضاء خانواده، گاه یک مصرف کننده، و شاید گاه یک فیلسوف. ولی هیدگر خاطرنشان می‌کند که تمامی این تأویل‌ها بر فهمِ بنیادینی از جهان دلالت می‌کنند که در همه‌ی آن‌ها جریان دارد. حرکتِ ما از یک تأویل به تأویلی دیگر در لحظه‌ی مناسب، نشانه‌ای است بر این که ما جهان را می‌فهمیم. از این رو، تغییر در تأویل لزوماً نشانه‌ی بی‌بهره‌گی از فهم نیست، زیرا در این موارد تغییر در تأویل نشان می‌دهد که ما می‌توانیم از عهده‌ی ضرورت‌های گوناگونی که جهان بر ما تحمیل می‌کند، برآییم.

هیدگر فهمِ بنیادینی را توصیف می‌کند که در شیوه‌های گوناگون وجود و تأویلِ ما از جهان جریان دارد. ولی، شأنِ این کنشِ فلسفیِ توصیف چیست؟ توصیف فلسفی خود یک تأویل است، ولی در گستره‌ای متفاوت از تأویل‌هایی که به طور طبیعی از تمشیت روزمره‌ی امورمان در جهان سرچشمه می‌گیرند، قرار دارد. به این ترتیب هیدگر میان Auslegung و Interpretierung تمایز می‌گذارد. Auslegungکه برگردان متعارف آن "interpretation" (با i کوچک) [تأویل] است، در بر گیرنده‌ی تمامیِ مهارت‌های عادیِ روزمره مثل چکش‌زدن، ماشین‌نویسی، یا رانندگی است. Interpretierung را می‌توان به Interpretation (با I بزرگ) برگرداند، که شاملِ نظریه‌پردازی و بیانِ استدلالی و مضمون‌مند می‌شود. می‌توان گفت که Interpretierung خود از Auslegung مشتق می‌شود، ولی ظاهراً هیدگر در پی بدنام کردن یا تحقیر Interpretierung نیست، چرا که *هستی و زمان* خود Interpretierung است. Interpretierung تأملی

است در پدیده‌ها، همچون کاری که در فلسفه و فقه‌اللغه انجام می‌شود. از این رو هیدگر کار خود را «تأویل» می‌خواند، و نه «شناخت» یا «تبیین».

در حالی که تأویلِ عادیِ روزمره بیش و کم خودکار است، تأویلِ فلسفیِ این تأویل‌های معمولی از دو جهت، تأملی است: نخست، به این معنا که ناچار است آنچه را در زندگی روزمره با سرعتِ زیاد و صراحتِ اندک در گذر است، بیان و موضوع‌مند کند. دوم این که منطقاً خوداندیش است، زیرا خود باید یکی از نمودهای ممکنِ فهمِ بنیادین باشد. این تأویل بازنمودِ چیزی از مرتبه و رده‌ای دیگر نیست، بل چیزی است که با موضوعِ تأویل از یک سنخ و نوع خواهد بود. تأویلِ فلسفی می‌تواند در حقِ فعالیتِ پدیداریِ تأویلِ عادی و روزمره‌ی جهان «صادق باشد»، زیرا خود شکلی هر چند صریح‌تر و گویاتر از همان پدیدار است. پس، تأویلِ فلسفی صرفاً تأویلی دلبخواهی نیست، و در معرضِ تهدیدِ نسبی‌نگری قرار ندارد، زیرا خود موردی از فهم بنیادینی است که می‌کوشد آن را تأویل کند. تأویلِ فلسفی می‌تواند ناب باشد، و یا جای خود را به بازتوصیف‌های بعدی در مورد این که فلسفه چه باید باشد، بدهد. ولی اگر به فهم بنیادینِ جهان قائل باشیم، آنگاه بیانِ فلسفیِ چنین فهمی به میزانِ تناسبِ آن با نمودهای پدیداریِ فهم که فلسفه را نیز در بر می‌گیرد، بستگی خواهد داشت.

آیا هیچ راهی برای آزمودنِ تأویلِ فلسفیِ هَیدگر هست؟ چنین تأویلی نه فقط هدفِ خود را روشن کردنِ کاربردهای معمولِ اصطلاح‌هایی چون «فهم»، «تبیین»، و «شناخت» می‌داند، بل آن‌ها را بازتأویل می‌کند و نظمی دوباره می‌بخشد. این نظمِ دوباره همان است که هنگامِ بحثِ هَیدگر درباره‌ی اشتقاقِ چیزی از چیز دیگری روی می‌نماید. اگر هَیدگر بتواند نشان دهد که شناختِ تبیینی موردی اشتقاقی از فهم است، آنگاه در

موضع فلسفیِ مستحکم‌تری نسبت به هرمنوتیکِ سنتی قرار خواهد گرفت؛ چرا که از نظرگاهِ هرمنوتیکِ سنتی فهم صرفاً وجهِ جایگزینِ شناخت است. اشتقاق‌های هیدگری یادآور «استنتاج‌های استعلاییِ» کانت در **سنجش خرد ناب** هستند، آنجاکه کانت تلاش می‌کند تا این فرضِ ما را که تجربه‌های ما نه فقط ذهنی، بل عینی نیز هستند، اثبات و توجیه کند. هیدگر در بخشِ ۳۱ کتابش می‌کوشد با تبیینِ آنچه کانت تبیین‌ناشده فروگذارده، از او پیشتر برود (**هستی و زمان** ۱۸۴). یک فراپرسش در جریان تلاشِ کانت برای تبیینِ شناختِ علمیِ ما از طبیعت، همانا شأن و مقامِ شناختِ ترکیبیِ پیشاتجربی است که در خودِ سنجش خرد ناب بیان شده است. یعنی کانت بارها متهم شده که می‌کوشد تبیین‌هایی فلسفی از تبیین علمی به دست دهد، بی‌آن که درباره‌ی این نکته که آیا شناخت فلسفی‌ای که در نخستین **سنجش** مطرح شده، دارای همان شرایط شناخت علمی هست یا نه، به اندازه‌ی کافی تأمل کرده باشد.

هَیدگر می‌تواند این مسئله را با بیان مداوم این که **هستی و زمان** یک تأویل است، حل کند. این تأویل فعالیت‌های منطقی‌ای همچون تبیین، تفکر، تأمل، و تصمیم‌گیری را کنار نمی‌گذارد، بل آن‌ها را در موقعیتِ عام‌تری قرار می‌دهد، موقعیتی که در آن نحوه‌ی هماهنگی‌شان در چارچوب فهمِ بنیادینی که در بر گیرنده‌ی تعاملِ روزمره‌ی ما در جهان و با جهان نیز هست روشن می‌شود. شرحِ هَیدگر روایتی است از این که چگونه تبیینِ شناختی همواره ذاتاً با بافتِ قابل فهمی همراه است که در فهم طرح‌افکنده می‌شود. بنابراین شرح هَیدگر، دقیقاً نه به عنوان یگانه استدلالِ استعلاییِ قطعی، بل به مثابه‌ی یک تأویل تعبیر می‌شود؛ یعنی بازسازیِ نسبتاً معقول و کاملِ شرایطی است که در صورتی حاصل می‌شوند که چیزها در جهان مفهوم داشته باشند، و هستندگان همچون ما

جزیی از جهان باشند. فهم یکی از این شرایط است، و طرح‌افکنیِ بافت یا الگوی فراگیری از فهم‌پذیری است که همچون پس‌زمینه‌ای، لحظاتِ خاصِ معناسازی بر آن می‌گذرند.

خلاصه این که هَیدگر بر خلافِ کانت و هرمنوتیکِ سنتی تلاش می‌کند تا به ما نشان دهد که لازم نیست شناخت را بنیاد بدانیم و فهم و تأویل را مشتق از آن بیانگاریم، بلکه می‌توانیم جهت اشتقاق را باژگون کنیم. حتی اگر این باژگونگی نتیجه‌بخش باشد، باز هم اگر نتیجه‌ی به دست آمده حاکی از این باشد که هر دو جهت اشتقاق به یکسان معتبرند، مسئله‌ی دیگری ایجاد خواهد شد. اگر این تنها نتیجه‌ی ممکن باشد، آنگاه کل راهبردِ نظم‌دهیِ دوباره یا اشتقاق سست خواهد شد و خطر نسبی‌نگری دوباره ظهور خواهد کرد. اما به نظر هَیدگر چون فلسفه‌ی سنتی همواره با تضادهای حل‌ناشدنی و دوگانگی‌های ناگذشتنی روبرو بوده، این نظمِ دوباره‌ی وی باید از اعتبار و صحت بیشتری برخوردارباشد تا مانعِ بروز چنین مشکلاتی شود. هَیدگر همچنین تأکید می‌کند که با آغاز کردن از پدیده‌ی بنیادی‌ترِ فهم، بهتر از فلسفه‌ی سنتی می‌تواند روشن کند که شناخت چگونه امکان‌پذیر است. فلسفه‌ی سنتی از دکارت تا کانت، نه فقط می‌خواست معنایی از شناخت ارائه کند (مثلاً، آن را بازنمود درستِ جهانِ واقعی می‌خواند)، بل می‌کوشید تا توصیفی از نحوه‌ی پیوند میان شناسنده و امرِ شناخته شده به دست دهد. راهبردِ هَیدگر از راهبردِ دکارتی متفاوت است. راهبردِ دکارتی بافرض یک گسستِ هستی‌شناسانه آغاز می‌شود (مثلاً میان عنصرِ ذهنی و عنصرِ مادی)، و بعد، به جستجوی کشفِ لحظه‌هایی از پیوندِ شناخت‌شناسانه‌ای می‌رود که نتوان در آن شک کرد (مثلاً آگاهی از وجودِ ذهنِ اندیشنده). اما راهبردِ هَیدگر این است که دازاین را پیشاپیش در جهان ببینیم در نتیجه، آنچه تبیین و توضیح می‌طلبد

نه پیوند ــ که خود پایه و اصل است ــ بلکه گسست خواهد بود. لحظه‌های گسست همچون مواردی که آدم‌ها در شناخت یا در عمل اشتباه می‌کنند، به وضوح و به کرّات روی می‌دهند. راهبردِ دکارتی وقتی که نمی‌تواند پیوند را (مثلاً برای شک آوران) تبیین کند، به مشکل برمی‌خورد. راهبردِ هَیدگری باید نشان دهد که در تبیینِ چگونگیِ به وجود آمدنِ گسست‌های ظاهری با چنان دشواری‌هایی روبرو نمی‌شود. نمونه‌ای از این گسست‌ها را می‌توان در خراب شدن یک ابزارِ کارآیند و تبدیل آن به یک شیء صرفِ «در دسترس» یا به عبارت دیگر، چیزی بی‌مصرف و به‌دردنخور دید. بخش بسیار مهم شرح هَیدگر از پیوند دازاین و جهان، بحث در باب فهم به مثابه‌ی طرح‌افکنیِ امکان‌هاست، و من اکنون بحث خود را بر این نکته متمرکز می‌کنم که چگونه جزئیاتِ آن بخش در چرخشِ هرمنوتیکی مؤثر است.

فهم، طرح‌افکنی و امکان

اگر فلسفه خود گونه‌ای از تأویل است، چگونه می‌توان گفت که چنین تأویلی از تأویل‌های دیگر بهتر است؟ آیا فلسفه، تأویلی «صادق» است؟ آیا تأویل‌های دیگری نیز وجود دارند که به همین معنا صادق باشند؟ برای روشن کردن این پرسش‌ها، هیدگر دو مفهوم حقیقت را از هم متمایز می‌کند. یکی همان مفهومِ فلسفیِ متعارفِ صدق است، آنگاه که حکمی از واقعیتی درباره‌ی جهان پرده برمی‌دارد یا آن را کشف می‌کند. هَیدگر معمولاً در مورد چیزهایی که ویژگی دازاین را ندارند، این مفهوم از حقیقت را به مثابه‌ی هستی توصیف می‌کند (*هستی و زمان*، ۱۱۸) و «اصطلاحِ کشف‌شدگی» را در مورد آن به کار می‌برد. اصطلاحِ مقابل، «آشکارگی» است که نشان می‌دهد که بافتِ کلی به واسطه‌ی فهم آشکار

شده است. بنابراین، فهم، تنها ارائه‌ی احکامی درباره‌ی جهان نیست، بل درکِ وجهِ کاملِ «هستن-در-جهان» را نیز شامل می‌شود. فهم، خودِ جهان را می‌فهمد که بدون آن، کشفِ ویژگی‌های خاصِ جهان ناممکن خواهد بود. با این همه، فهم نه فقط جهان را می‌فهمد، بلِ شیوه‌یِ هستنِ دازاین در جهان را نیز می‌فهمد. از این رو، همواره فهمِ جهان خودفهمی نیز هست.

با این همه، بحث در بابِ خودفهمی اگر در چارچوبِ «منِ» دکارتی یا کانتی قرار بگیرد می‌تواند گمراه کننده باشد، زیرا آن «من» از جهانِ عینی فاصله می‌گیرد، و انگار که جهانی دیگر، یعنی جهانِ ذهنی را اشغال کرده است. در عوض، هَیدگر می‌گوید آشکارگی، به طور هم زمان، هم درگیر دازاین است و هم درگیر جهان. بنابراین، فهمِ دازاین از جهانِ خود، نه تنها جدا از فهمِ او از خود نیست، بل تأویلی از خودش نیز هست. به این ترتیب، این تأویلِ خود چیزی را درباره‌ی خصوصیاتِ گوهرِ ذهنی یا خودِ فی‌نفسه کشف نمی‌کند، بل از نحوه‌ی برخورد دازاین با پرسش یا «مسئله‌ی» وجود خودش پرده برمی‌دارد. مثلاً، یک دانشجوی فیزیک، صرفاً چیزهایی درباره‌ی جهانِ مادی فرانمی‌گیرد، بل می‌آموزد که چگونه علم فیزیک را به کار ببندد. این دانشجو، دستِ‌کم، تا اندازه‌ای یک فیزیک‌دان می‌شود. پس، دانشجو بودن را نمی‌توان به اعتبارِ یافتنِ توانایی‌هایی فطری در فرد یا فراگیریِ انبوهه‌ای از اطلاعات درباره‌ی جهان، به بهترین وجهی تعریف کرد. در عوض، دانشجو بودن به معنای هَیدگر این است: آموختنِ چگونگیِ سر کردن در جهان به شیوه‌ای خاص. مثلاً چگونه یک فیزیک‌دان یا فیلسوف باشیم، به نحوی که آن چه هستیم از آن چه می‌کنیم جدایی‌ناپذیر باشد.

بنابراین، فهم متضمن چیزی بیش از کشفِ واقعیاتی درباره‌ی ویژگی‌های

خاصِ جهان است. فهم بیش از هر چیز، آشکار کردن چیزهایی است که هَیدگر آن‌ها را امکان می‌خواند. هَیدگر نشان می‌دهد که آشکار کردنِ امکان‌ها نمی‌تواند از کشفِ خصوصیاتِ واقعی نتیجه شود. تأویلِ فلسفی او در پی آن است که نشان دهد کشف و آشکار کردن، هر دو، کنش‌های انسانیِ ضروری هستند. تأکید نهادن بر کشفِ واقعیاتِ محض (چنان که به عنوان مثال فیلسوفانِ تجربی انجام می‌دهند) به پوشاندنِ ساحتِ آشکارگی منجر خواهد شد. از این رو، تأویلِ هَیدگر نشان می‌دهد که اگر ساحتِ آشکارگی را بشناسیم کشف و آشکارگی، هر دو، را می‌توان توجیه کرد. زیرا آشکارگی، پدیده‌ی کشف را قابلِ فهم می‌کند. کشفِ منفرد و جزءنگرانه‌ی یکی پس از دیگریِ واقعیت‌ها نمی‌تواند فهمی معنادار و روشن از جهان به دست دهد، و حاصلِ آن تنها انبوهه‌ای گسسته خواهد بود. اما، دقیقاً، تأویل انباشتِ واقعیت‌ها و داده‌ها نیست، بل شرحی است از این که چگونه این واقعیت‌ها ممکن می‌شوند.

امکان از نظر هَیدگر، صرفاً امکانِ منطقی نیست. چرا که فهم، فهمِ مناسبات و وضعیت‌های واقعی است. امکان به معنای هنوز تحقق نیافته نیست، چرا که دازاین خود یک شیوه‌ی ممکنِ وجود و فهم است. دازاین همچون امکان‌های معین یا انضمامی وجود دارد (*هستی و زمان*، ۱۸۳) که به طور دلبخواهی آن‌ها را انتخاب نکرده است. دازاین خود را پیشاپیش دارای این امکان‌ها می‌بیند. اکنون، اگر به مثالِ من در مورد این که دانشجو کیست بازگردیم، شاید بتوانیم دریابیم که مقصودِ هَیدگر چه بوده است. هَیدگر فراشد برنامه ریزی روشن و دقیق برای بودن، مثلاً فیلسوف بودن یا فیزیک‌دان بودن را توصیف نمی‌کند، و امکان‌ها نیز افکاری انتزاعی که شاید یک دانشجو در مورد فیلسوف بودن یا فیزیک‌دان بودن در سر داشته باشد، نیستند. امکان‌ها تنها در کنشِ انضمامیِ کارِ فیزیک‌دان یا

فیلسوف شناخته می‌شوند، و همان چیزهایی هستند که دامنه‌ی کارها و فعالیت‌های منطقی و مناسب این حوزه‌ها را محدود می‌کنند. کاری که در یک موقعیتِ خاص معمولی و منطقی است، پیشاپیش در جریانِ فهمی اصیل از امکان‌های انضمامی طراحی می‌شود. دازاین چه بسا صراحتاً از امکان‌هایی که بر پایه‌ی او پدید می‌آیند و یا حتی امکان‌هایی که در حال حاضر مشخصه وی هستند، آگاه نباشد. دازاین، همچنین، می‌تواند درباره‌ی امکان‌های خود به خطا برود، و مثلاً چارچوب آن‌ها را چنان خشک و انعطاف‌ناپذیر بکند که به نظرش، در عوضِ امکان، ضرورت بنماید و از این رهگذر موجبِ بدفهمیِ خود شود، و از فهمِ بنیادی‌ترِ او از خویش بگسلد (*هستی و زمان*، ۱۸۳).

بنابراین، فهمِ دازاین از خود به مثابه‌ی امکان، و نیز شناختش از امکان‌هایی که خود دارد، امری نسبی است. این شناخت بیشتر بلد بودنِ تلویحی است تا دانستنِ صریح، و بیشتر درکِ موقعیتِ مادی است تا تأملی درونی. تا آنجا که دازاین خود را در وضعیتی درافکنده می‌بیند که ساخته‌ی خودش نیست: «در هر موردی به بیراهه رفته است، و از شناخت خویش نیز بازمانده است» (*هستی و زمان*، ۱۸۴). به این ترتیب دازاین از آغاز خود را «نمی‌شناسد»، ولی اگر قرار باشد که «خود را بازیابد»، باید بفهمد که با توجه به امکان‌هایش در موقعیتِ خاصِ مادیِ خود، چه می‌تواند بکند.

بنابراین فهم متضمن امکان‌هاست، و این‌ها صرفاً پدیده‌هایی ذهنی یا درونی نیستند، بل همواره به موقعیت مادی وابسته‌اند. هَیدگر می‌خواهد از تصورِ سنتی‌ای که این امکان‌ها را گزینش‌های آزاد و خودجوش می‌انگارد، فاصله بگیرد. او «آزادیِ بی‌تفاوتی» را رد می‌کند (*هستی و زمان*، ۱۸۳). پس هَیدگر از این که «گزینش» را نقطه‌ی آغاز تحلیلِ خود از

فهم بنیادین بکند می‌پرهیزد، و در عوض، از آنچه خود «طرح‌افکنی» می‌نامد، می‌آغازد. طرح‌افکنی متضمنِ فهمی است از آنچه اهمیت دارد. و آنچه مهم است همواره دو سویه خواهد داشت: نخست، باید یک بافت معنایی وجود داشته باشد، بافتی از معناهایی که به راستی در «جهانِ فعلی» ممکن هستند. دوم این که، هیچ چیز نمی‌تواند مهم یا مؤثر باشد، مگر این که برای هستنده‌های نگران (Sorge) مهم یا مؤثر باشد. پس هَیدگر می‌گوید که هستیِ خودِ دازاین نیز به سان چیزی طرح‌افکنده می‌شود که «به خاطرِ آن» هر چیزی مهم و موثر می‌شود.

طرح‌افکنی صرفاً استدلالی بر پایه‌ی فهرستی از تمامی گزینش‌های ممکنِ خاصِ ما نیست. همچنین نقاطِ مثبت و منفیِ یک گزینش برای رسیدن به یک تصمیم هم نیست. فهرست کردنِ همه‌ی «واقعیت‌ها» درباره‌ی خود و موقعیتِ خود پایان‌ناپذیر خواهد بود، و حتی تصورِ مشخص کردنِ هر آنچه بتوان درباره‌ی چیزی شناخت، می‌تواند تصوری غیرقابلِ فهم باشد. افزون بر این، «واقعیت‌ها» درباره‌ی آدم‌ها پیشاپیش بار معنایی دارند و تأویل‌پذیراند. هیدگر میان «واقعیت‌مندی» و «رخ دادگی» تفاوت قائل می‌شود. واقعیت‌مندی به چیزهای غیر از انسان مربوط می‌شود، واقعیت‌های گسسته‌ای که می‌توان آن‌ها را فهرست کرد. تلاش برای تهیه چنین فهرستی در هر مورد خاصی از دازاین، در توصیف و شناختن او ناکام می‌ماند، و بنابراین دازاین همیشه چیزی «بیش» از آن چیزی است که (واقعاً) هست. اما، یک هدفِ اصلیِ هَیدگر در توصیفِ فهم، نشان دادنِ ذاتی‌بودگیِ دازاین در جهان است، به این معنی که دازاین روحی مختار و آزاد نیست که موقعیتِ مادیِ خود را تعالی دهد. دازاین همچون طرح‌افکنی (ریشه‌ی واژه‌ی Entwurf افکندن یا پرتاب کردن است)، خود را درافکنده درجهان می‌یابد، و خود را پیشاپیش طرح‌افکنده

و پرتاب شده در دلِ موقعیتی با امکان‌های انضمامی می‌یابد. امکان‌های انضمامی (یا معین) با امکان‌های صرفاً منطقی تفاوت دارند، زیرا با محدودیت‌های مشخص همراه‌اند. از این رو، هَیدگر در تقابل و تمایز با نوعِ دیگرِ واقعیت که او آن را واقعیت‌مندی می‌خواند، این محدودیت‌ها را «رخ‌دادگیِ» دازاین می‌نامد.

گفتن یا توضیح دادنِ چراییِ اهمیت یا تأثیرگذاری یک چیز، هم برای خودِ آدم و هم برای دیگری دشوار است. از این رو، هَیدگر می‌خواهد مفهومِ طرح‌افکنی را نه تنها از گزینشِ خودجوش، بل از تصمیم‌های عمدی و سنجیده، برنامه‌ریزی‌های آگاهانه، یا سنجیدنِ بدیل‌ها متمایز کند. او منکر آن می‌شود که طرح‌افکنی شاملِ طرح‌اندازی‌های روشن و درکِ مضمونیِ امکان‌های خود به مثابه‌ی امکاناتِ صریحِ ذهن باشد. آیا طرح‌اندازی‌های روشن یا سنجشِ آگاهانه‌ی بدیل‌ها و تصمیم‌گیری، هیچ گاه در شمار کنش‌های انسانی محسوب نمی‌شوند؟ ژان پل سارتر در کتاب **هستی و نیستی** این موضع افراطی را اتخاذ می‌کند که تأملِ آگاهانه (یا تفکر) ارتباطی با گزینش واقعی ندارد، و اگر آدم بخواهد با مشغول شدن به چنین تأملاتی نیازِ اجتناب‌ناپذیر به کنش را عقب بیاندازد، تنها خود را گول زده است. به گفته‌ی سارتر «تفکرِ ارادی همواره یک دروغ است»، چیزی است که گزینشی را که پیشاپیش صورت گرفته واقعاً به تاخیر می‌اندازد. از این رو تصمیم‌های آگاهانه خیلی دیر فرا می‌رسند، وقتی بازی تمام شده است.[۴]

هَیدگر نیازی به چنین ادعای گزافی ندارد، درست به این دلیل که او تأویلِ دیگری از فهم دارد. فهم متضمنِ طرح‌افکنیِ کل‌نگرانه‌ی بافتی

---

4. Jean-Paul Sartre, ***Being and Nothingness***, tra. H. E. Barnes, New York, 1956, p. 581.

است که امکان‌های خاص، نخست، در آن مفهوم می‌شوند. بدین سان، بیشترِ آن چیزهایی که ما می‌فهمیم تا حد زیادی مبهم و ناروشن باقی می‌مانند. با این همه، وقتی هَیدگر می‌گوید که فهم امکان‌های خود را به صورت «موضوعی» درک نمی‌کند، به معنای انکارِ این نکته نیست که فهم به هیچ وجه موضوع‌مند نیست. هَیدگر، برخلاف سارتر، لازم نمی‌بیند که بگوید موضوع‌مند کردن فقط راهی است برای به تاخیر انداختنِ نیاز به کنش، و به همین دلیل کاری است عبث و سترون. نکته اینجاست که اَعمالِ تأملی همچون تبیین، تفکر یا تصمیم‌گیری تنها در صورتی ممکن می‌گردند که این تأمل‌ها در پیِ پس‌زمینه‌ی گسترده‌تری از مشخصه‌ها ظاهر شوند، مشخصه‌هایی که هیچ گاه نمی‌توانند به صراحت موضوع‌مند باشند، اما، با وجود این، بخشی از فهم‌اند و از این رو بخشی از امکان‌های مشخص به حساب می‌آیند.

بحث هیدگر برخلاف مدعای سارتر که بنا بر آن «بازی تمام شده»، بر مدعای دیگری متکی است: «آن چیزی بشو که هستی» (*هستی و زمان*، ۱۸۶). این شعار، سنتی کهن دارد و به یونانیان می‌رسد، ولی نیچه نیز آن را به خوبی بیان کرده است. امر به این که آدم باید آن کسی بشود که هست، به نظر ناسازه می‌نماید. زیرا به نظر می‌رسد که انسان می‌تواند فقط آنچه اکنون (هنوز) نیست، بشود، و آن هستنده‌ای که پیشاپیش آنچه هست، هست، نمی‌تواند بکوشد تا آنچه هست، بشود. راه حل هَیدگر این است که می‌گوید این ناسازه فقط در مورد هستنده‌هایی که مشخصه‌ی دازاین را ندارند صدق می‌کند. اما او ادعا می‌کند که دازاین نه تنها می‌تواند آنچه هست، بشود، بل ممکن است که در این راه ناکام نیز بماند. به این ترتیب، تمایزِ میان «واقعیت‌مندی» و «رخ دادگی» روشن می‌کند که چگونه «آن چیزی بشو که هستی» بیانِ فرمانی اصیلِ است. دازاین واقعیت‌مندیِ

خود نیست، پس آن چیزی نیست که *واقعاً* هست. با این همه، چون دازاین فهم است، و فهم متضمنِ طرح‌افکنی در «جهانِ فعلی» و انضمامی است، پس می‌توان گفت که دازاین آن است که در *رخ‌دادگی* خود است. اما، چون طرح‌افکنی باز متضمنِ امکان‌های مشخص است، دازاین می‌تواند از طریق تبدیل شدن به آنچه پیشاپیش ممکن است که باشد، آنچه هست بشود. اینجا بدیلی اصیل وجود دارد زیرا دازاین، همچنین ممکن است در تن دادن به این امکان‌ها کاملاً شکست بخورد، و به این ترتیب ممکن است از خود گسسته شود، زیرا نتوانسته همه‌ی آنچه را بوده است و می‌تواند باشد، به دوش بکشد.

تأویل

برای آن که آنی بشویم که هستیم، به دو دلیل به تأویل نیازمندیم. نخست این که ما نمی‌توانیم آن که هستیم بشویم مگر این که از آن که هستیم، و نیز درباره‌ی این که چگونه همچنان به بودنِ خود به صورت دلخواه‌مان ادامه دهیم، تأویلی به دست دهیم. دوم این که، آنچه ما تأویل می‌کنیم پیشاپیش تأویل‌پذیر است. به واسطه‌ی تأویل‌هاست که می‌فهمیم چگونه آنی باشیم که هستیم. واین تأویل‌ها نه‌تنها تأویل‌هایی است از خودمان، بل تأویل‌هایی از امکان‌های ذاتیِ جهانِ همگانی است. امکان‌هایی که پیشاپیش برای‌مان به نحو هدف‌مندی تأویل می‌شوند. با این همه، مسئله‌ای که اینجا برای هرمنوتیک گرفتاری ایجاد می‌کند، این است که چه عاملی به تأویلی در مقابلِ تأویل دیگر برتری می‌بخشد؟ آیا برخی از تأویل‌ها صادق و برخی دیگر کاذب‌اند؟

از آنجا که تأویل متضمنِ امکان‌هاست، و نه صرفاً واقعیت‌ها، تمایز صادق-کاذب نمی‌تواند مناسب‌ترین عاملِ در داوری تأویل‌ها باشد. اگر

بتوان تأویلی را صادق انگاشت، آنگاه باید صدق را در معنایی متفاوت از معنای آن، وقتی که می‌گوییم گزاره‌ای صادق است، به کار برده باشیم. تأویل‌ها نوعاً در بر دارنده‌ی گزاره‌های فراوانی هستند. پس وقتی با مسئله‌ی صدقِ مجموعه‌ای از گزاره‌ها روبروییم مفهومِ صدق گسترده‌تر می‌شود. می‌توان گفت که یک تأویل وقتی صادق است که همه‌ی احکامِ آن صادق باشند. ولی به نظر می‌رسد که این حکمِ فروکاهنده تعبیرِ غلطی از آنچه ما صدقِ یک تأویل می‌خوانیم، به دست می‌دهد. یک تأویل، ممکن است دربردارنده‌ی چیزی بیش از احکامِ صرفاً به بیان آمده باشد، چرا که یک تأویلِ مطلوب امکانِ بیانِ بسیاری از احکامِ بسیار با اهمیت را ایجاد می‌کند. همچنین، دلیلی ندارد که گمان کنیم مجموعه‌ی احکامِ ممکنی که یک تأویل تولید می‌کند، مجموعه‌ای بسته است. افزون بر این، دو تأویل می‌توانند در مورد مسائل مهمی با هم در تضاد باشند، ولی در عین حال، هر یک از آن‌ها مدعاهایی داشته باشند که صدقِ آن را مفروض می‌دارند. خلاصه این که فهم‌های تأویلی را با برچسب‌های دیگری غیر از صادق و کاذب بهتر می‌توان داوری کرد، و هَیدگر به جفت اصطلاح‌های متضادِ هنجارینی چون اصیل و غیر اصیل، معتبر و غیر معتبر، شفاف و تیره متوسل می‌شود.[۵]

این وسوسه‌ی قدیمیِ فلسفی در مورد صدق و کذبِ احکامِ تأویلی، پیشاپیش ممکن است در تلاش برای فهمیدن هَیدگر نادرست باشد. هَیدگر در بخش ۳۲ ***هستی و زمان***، اساساً به تأویل صریح و آگاهانه نمی‌پردازد، بل مسئله‌ی مورد نظرش پدیده‌ی Auslegung است، یعنی

---

۵. برای شرح دقیقی از این اصطلاح‌ها بنگرید به:

Hubert L. Dreyfus, ***Being-in-the-World, A Commentary of Heidegger's "Being and Time"***, Division 1, MIT Press, 1991. chap. 11.

نوعی تأویلِ عملی که ممکن است همیشه متضمن داوری‌های صریح یا موضوع‌مندسازی نباشد. برخلاف گرایش‌های امروزی که خواندنِ متن را به عنوان مثال، در تأویل می‌شناسند، سرمشقِ تأویل از نظر هَیدگر فعالیت‌های زندگیِ روزمره است، کارهایی مثل گشودنِ در، یا چکش زدن. حتی تأویلِ فلسفیِ هَیدگر نیز نه تأویلِ متن، بل تأویلِ دازاین است. ولی تمام این موارد قابلِ قیاس با متن هستند، چراکه از نظر هَیدگر حتی ساده‌ترین و پیش‌پاافتاده‌ترین اشیا، به خودیِ خود، خصوصیاتشان در خود ثبت نشده است، بلکه برعکس، خصوصیاتِ ابزارها در تأویلِ انضمامیِ آن‌ها که در استفاده‌ی از آن‌ها جلوه می‌کند، هست می‌شود.

برخلافِ این پیش‌انگاشتِ شناخت‌شناسیِ تجربه‌گرا که ما نخست اشیاء را به کمک خصوصیاتِ آن‌ها ادراک می‌کنیم، و تنها در درجه‌ی بعد از آن استفاده می‌کنیم یا به کارشان می‌بندیم، هَیدگر می‌گوید که این نوع ادراک، ادراکی بنیادی نیست. دیدن، صرفاً درک کردنِ خصوصیاتِ ظاهریِ اشیاء با چشمِ سر نیست (*هستی و زمان* ۱۸۷). به عوضِ تعبیرِ دیدن همچون دیدنِ این که شیئی دارای چنین و چنان خصوصیاتی است، هَیدگر دیدن را تأویلی از چیزی به *عنوانِ* چیز تعبیر می‌کند. (به عنوان مثال دیدنِ چیزی همچون چکش، همچون در، یا همچون میز). مثال دیگری از این «دیدن به عنوانِ» (که البته مثالی نیست که خود هیدگر آورده باشد) در پدیده‌ی هرمنوتیکیِ خواندن یافتنی است. هنگامی که متنی را می‌خوانیم، نخست علامت‌های سیاهی را بر کاغذی سفید درک نمی‌کنیم تا بعد به تعبیرِ معنایشان‌بپردازیم. برعکس، معنای یک‌متن ودرواقع خودِ متن، فقط در جریانِ خواندن هست می‌شود. از این رو، برای نظریه‌ی هرمنوتیکی‌ای که پس از هیدگر پدید آمد، متن و خواندار شکل دهنده‌ی سرمشقِ دورِ هرمنوتیکی‌هستند. هرچند هَیدگردردوره‌ی نخستِ‌کارهایش تا این حد بر

متنیت تأکیدنداشت، ولی کارهَیدگر توجه‌فلسفی‌را ازالگوی‌شناخت‌شناسانه‌ی ادراک به الگوی هرمنوتیکیِ خوانش معطوف کرد.

از آنجا که خواندن متضمنِ درکِ معنای متن است، هَیدگر با نشان دادن اهمیت بنیادیِ مفهومِ معنا، کار مناسبی انجام می‌دهد. او این کار را به روشی انجام داده که با این الگوی هرمنوتیکی سازگار می‌افتد و راه را بر شماری از مسائل قدیمی، که از تعبیر معناها به عنوان حالاتِ شخصی، درونی، ذهنی پیدا شده‌اند، می‌بندد. معنا برای هیدگر چیزی نیست که کسی بر چیزی تحمیل کند. همچنین موضوعِ متمایزِ ادراک، و یا حلقه‌ی واسطه‌ی میان ذهن و عین نیست. به عبارت دقیق‌تر هَیدگر می‌گوید آنچه درک و فهم می‌شود معنا نیست، بل «موجود» است. به این ترتیب، از جهتی هَیدگر مفهومِ فلسفیِ سنتیِ معنا را از واژگانِ خود حذف می‌کند. به نظر او ما موجودات را به عنوان موجودات و در شبکه‌ی مناسبات‌شان با دیگرِ موجودات، و نه به عنوان توده‌ای از کیفیت‌های ادراکی، درک می‌کنیم. چنین نیست که ما نخست رنگ‌ها را ببینیم یا صدایی را بشنویم، و تنها در مرحله‌ی بعد، دریابیم که موتورسیکلتی را دیده‌ایم یا صدایش را شنیده‌ایم. برعکس، ما نخست با موتورسیکلت به عنوان موتورسیکلت برخورد می‌کنیم، و فقط پس از آن (تازه اگر لازم شود) ویژگی‌هایش را انتزاع می‌کنیم (تا شاید «صدایش» را بشنویم).

به این ترتیب، «معنا» از نظر هَیدگر متضمن روشی کل‌نگرانه است که براساس آن یک چیز می‌تواند *به عنوان* یک چیز در شبکه‌ای از روابط قابل فهم شود (*هستی و زمان*، ۹۳). موجودات، مستقل از شبکه‌ی معنایی (در این مفهوم خاص) بامعنا نخواهند بود. از آنجا که این شبکه‌ی معنایی نیازمند و مستلزم دازاین است، براساسِ برداشتِ هَیدگر از مفهوم معنا، فقط دازاین می‌تواند بامعنا یا بی‌معنا باشد. به عبارت دیگر، اشیا را

نمی‌توان فهمید مگر این که در بافتی تأویلی قرار گیرند. پس، نمی‌توان گفت که معنایی دارند که مقدم و مستقل از کاربردهای تأویلی‌شان است.

به این ترتیب، بافتِ معناداری همان چیزی است که تأویلِ چیزی را به *عنوانِ* یک چیز ممکن می‌کند. این بافت، در بیشترِ موارد، روشن و واضح نیست، اما پس‌زمینه‌ی فهم را، یا همان چیزی که هَیدگر «پیش-ساختارِ» فهم نامیده، فراهم می‌آورد. برای این که تأویلِ روشن و صریح از چیزی «به عنوان» چیزی رخ بدهد (مثلاً برداشتن چکش و چکش زدن) سه مرحله وجود دارد که در آن‌ها فهم باید در پس‌زمینه جای گیرد. نخست، باید درک جامعی از کل موقعیت وجود داشته باشد (مثلاً از کلیتِ کارگاه)، که هَیدگر آن را «پیش-داشت» می‌نامد. در این مرحله، پیش از آن که هر شیءِ خاصی آشکار شود، ما از کلیتِ فعالیت‌های مربوطه‌ی ممکن درکی پس‌زمینه‌ای داریم. اما داشتنِ درکی عام، به این معنا نیست که می‌توانیم ویژگیِ خاصی را روشن کنیم. بنابراین، پیش از روشن و آشکار شدن هر چیز باید به مرحله‌ی دوم یا «پیش-نگرش» گام نهیم. در این مرحله ما، از پیش، روشِ مناسب را برای آشکار و عیان شدنِ چیزها می‌بینیم. ولی برای این که چیزی به طور کامل در کنشِ تأویل روشن و عیان شود، باید مفاهیمی خاص وجود داشته باشند که در پیکرِ آن‌ها اساساً شروعِ تأویل ممکن شود. از این رو مرحله‌ی سومی که پیش از تأویلی روشن و صریح ضروری است «پیش-برداشت» است. در این مرحله، از پیش، راه و روشِ مناسب برای تأویل یک چیز را به لحاظ مفهومی درک می‌کنیم.

هر یک از این سه مرحله، به روشنی و صراحتِ تأویل کمک می‌کنند، اما هیچ یک از آن‌ها خود کاملاً روشن و صریح نیستند. آیا می‌توانیم از تأکید بر پیش-ساختار فهم چنین نتیجه بگیریم که پیش-ساختار خواه به لحاظ تکوینی و خواه به لحاظ منطقی بر بیانِ صریح تأویل «مقدم» است؟

این گمان که هَیدگر به تقدمِ مراحلِ پیشاتأملی و پیشازبانی قائل است، با توجه به مثال‌هایی که خودِ او می‌آورد تقویت می‌شود. این مثال‌ها، مثل چکش زدن و بازکردنِ در، از فعالیت‌های روزمره هستند و نه از کنش‌های صراحتاً شناختی همچون خواندنِ متن. با این همه، هَیدگر به ما هشدار می‌دهد که تأویل را «قطعه قطعه» نکنیم (*هستی و زمان*، ۱۹۲)، و ما نباید چنین نتیجه بگیریم که مراحلِ ضمنیِ پیش-ساختارِ فهم مستقل از بیانِ روشنِ تأویل کار می‌کنند. پیش-ساختار فهم همراه با «ساختار به‌مثابه‌گیِ» تأویل پیش می‌روند، و مراحل سه‌گانه‌ای که از آن‌ها یاد کردیم، یعنی پیش-داشت و پیش-نگرش و پیش-برداشت در هر کنش تأویلی، هم زمان، به نوعی در بازی هستند.

افزون بر این، مادام که هیدگر می‌خواهد نشان دهد که تأویل در قلمروِ کنشی، غیر از قلمرویی که زبان در آن جا حضور دارد، رخ می‌دهد، لازم نمی‌بیند که بگوید سرشتِ فهم اساساً بیشتر پیشازبانی است تا زبانی. اگر چه همه‌ی تأویل‌ها مستلزم جمله‌سازی و حکم‌دهی نیستند، اما بحث هَیدگر نه در جهتِ انکار، بل در جهتِ اثباتِ سرشتِ تأویلی کنشِ کلامی است. او دلیل دیگری نیز در بخش‌های بعدی کتابش می‌آورد که هر چند تمامیِ تأویل‌ها مستلزمِ موضوع‌منديِ صریحِ زبانی نیستند، اما هستنده‌ای که دازاین است و قادر است تأویل کند، باید هستنده‌ای باشد قادر به موضوع‌مند کردن و بیانِ احکام. افزون بر این، در بخش مورد بحث ما، او به تأکید از تأویلِ متن به عنوان موردی از تأویل نام می‌برد. اگرچه او می‌گوید که تأویلِ متن تأویلی اشتقاقی است، اما درباره‌ی تأویلِ متن، چیزِ توهین‌آمیزی نمی‌گوید. (*هستی و زمان*، ۱۹۴). برعکس، او به آن گرایش فلسفی‌ای انتقاد می‌کند که رشته‌های متن محوری همچون تاریخ‌نگاری و پژوهش‌های ادبی را در تقابل با علوم طبیعی قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد

که دسته‌ی نخست نسبت به علوم طبیعی دقتِ فلسفی کمتری دارد. اگر چه هَیدگر می‌پذیرد که کارِ علومِ طبیعی کاری موجه است (*هستی و زمان*، ۱۹۴)، اما همان‌طور که دیدیم، به نظر او علم زیرمجموعه‌ی فهم است. از این رو هیدگر به جای این که علم را مستقل از شناخت بینگارد و در نتیجه، در مورد این که آیا تاریخ و ادبیات را می‌توان بخشی از شناخت دانست یا نه، گیج و سردرگم شود، چنان توصیفی از فهم بشری به دست می‌دهد که همه‌ی این رشته‌های متفاوت را به عنوان زیر مجموعه در خود می‌پذیرد. بنابراین، او آن‌ها را نه کارهایی بی‌ارتباط به هم می‌بیند، و نه خاندانی که در آن علوم انسانی خویشاوندانِ نگون‌بختِ علوم طبیعی به حساب می‌آیند.

هَیدگر برای پیش بردنِ این رهیافت لزومی نمی‌بنید تا رشته‌های متن‌محور را فرادستِ علوم بنشاند. از این رو، او پایگانِ را باژگونه نمی‌کند و تاریخ‌نگاری را نسبت به ریاضیات در موضع برتر قرار نمی‌دهد. او می‌گوید «ریاضیات دامنه‌ای تنگ‌تر اما دقیق‌تر دارد (*هستی و زمان*، ۱۹۵)؛ ولی این نکته به این معنا نیست که ریاضیات کم‌مایه‌تر است، بلکه صرفاً بدان معنا است که مرزهای ریاضیات به روشی متفاوت از علوم انسانی معین و محدود می‌شوند. در الگوی هیدگر، تاریخ‌نگاری نیز به دلیل این که نمی‌توان تعریف و بیان دقیقی از آن ارائه کرد مورد انتقاد قرار نمی‌گیرد؛ برعکس، اگر به دقت بررسی شود، می‌تواند نه تنها صرفاً نتایجِ واقعیِ کنشِ انسانی، بل امکان‌های آن را روشن کند. فهمِ تاریخ‌نگارانه دُوری شکل است، ولی این دُور، دُور باطلِ یک استنتاجِ به اصطلاح دقیق نیست که تنها پیش‌انگاشت خود را می‌تواند اثبات کند. برعکس، هَیدگر می‌گوید که هر نوع فهمی دُوری است، به این معنا که «هر تأویلی که در فراشدِ فهم کمک می‌کند، باید پیشاپیش موضوعِ تأویل را فهمیده باشد» (*هستی و*

زمان، ۱۹۵). به این ترتیب، این «دورِ هرمنوتیکی» هر نوع فهمی را توصیف می‌کند، زیرا باید پیشاپیش بافتِ قابلِ فهمی برای تحقق یک کشف یا اثبات یک نتیجه وجود داشته باشد.

این تأکید بر دُوری بودنِ فهم، مسائلی را ایجاد می‌کند: آیا آدم همواره در بندِ پیش‌فرض‌های خود گرفتار است؟ آیا راهی برای رهایی از این دور وجود ندارد؟ راه حلِ این مسائل بستگی به این دارد که رهایی را چگونه تعبیر کنیم. البته هَیدگر معتقد است که تأویل‌ها می‌توانند سبب‌سازِ اکتشافاتی شوند، و نیز می‌توانند نارسایی‌ها و نقص‌های خود را برطرف کنند. او می‌پذیرد که ما صرفاً چیزهایی را که پیشاپیش می‌دانیم اثبات نمی‌کنیم، یا خود را تنها به «مفاهیم همه‌فهم» محدود نمی‌کنیم. فهم *اصیل* و *بنیادین* متوجه خواهد بود که این مفاهیمِ همه‌فهم یا پیش‌فرض‌های متعارف، فقط، موانعی در راه تأویل‌های بهتر و دقیق‌تر هستند (*هستی و زمان*، ۱۹۵). با این همه، شیوه‌ی هَیدگر در تبیینِ نحوه‌ی اجتناب از تأویل‌های غیرواقعی وموهوم ومفاهیم همه‌پسند نباید برخی از خوانندگان را گیج کند. هَیدگر می‌گوید وظیفه‌ی ما این است که فهمِ پیشین خود از موضوع را به واسطه‌ی «خودِ چیزها» وارسی کنیم (*هستی و زمان*، ۱۹۵). عبارت «خودِ چیزها» ممکن است این فکر را به خاطر بیاورد که خارج از دُورِ هرمنوتیکی، گستره‌ای برای به آزمون گذاشتنِ باورها و اعتقادات‌مان وجود دارد. با این همه، نکته‌ی اصلی بحث هَیدگر تضعیف و سست کردن این حکم نیرومند فلسفی است که یک «بیرونِ» کاملاً مستقل وجود دارد. او می‌گوید که باورها را تنها به واسطه‌ی باورهای دیگر می‌توان سنجید. فهم کل‌نگر است، و شامل چارچوبی فشرده از باورهای به‌هم‌پیوسته و بلدبودن‌های ماهرانه است. از این رو، مفهوم رهایی از آن، در واقع مفهوم روشنی نخواهد بود. به این ترتیب، هَیدگر تأکید می‌کند که «تأویل هرگز

دریافتی بدون پیش‌انگاشتِ یک چیز مفروض نیست» (*هستی و زمان*، ۱۹۱).

حتی اگر مفهومِ مفروضِ «بیرونِ» مستقل از دایره‌ی فهم را کنار بگذاریم، باز باید علیه کل‌نگریِ این نظر که هر نوع فهمی تأویلی است، اعتراض کنیم.[۶] یعنی باید گمان کنیم که فهم مقدم بر تأویل است. و این حکم می‌تواند به این معنا باشد که نخست فهمِ یک چیز حاصل می‌شود، آن گاه این فهم، مثلاً به واسطه‌ی کاربستِ آن در موقعیتی معیّن، «تأویل می‌شود» (چنان که قاضی قانونی را در موردی خاص که زبانِ انتزاعیِ حقوقی درباره‌ی آن صراحت ندارد، تأویل می‌کند). ویا این حکم می‌تواند بدین معنا باشد که وقتی ما چیزی را واقعاً می‌فهمیم، خود را تأویل‌گرِ آن چیز به شمار نمی‌آوریم؛ زیرا گفتنِ این که ما تأویل می‌کردیم، می‌تواند به این معنا باشد که ویژگی‌هایی وجود داشته‌اند که آن‌ها را در آن زمان به درستی و به طور کامل درک نکرده بوده‌ایم. هر یک از این راه‌ها، بیان کننده‌ی این احساس است که باید چیزی در زیر تأویل وجود داشته باشد وچنین تأویلی یک دُورنیست، بل «کمانی» است که بربالای سرموضوعش ایستاده است.[۷] در پسِ این پافشاری بر تقدمِ فهم نسبت به تأویل می‌تواند شهودی *شناخت‌شناسانه* نهفته باشد: زیرا دل‌نگرانی این است که فهم باید

---

۶. یا دستِ‌کم، هر نوع فهمی در معنای Auslegung یک تأویل است و نه ضرورتاً در مقابل Interpretierung. ریچارد شوسترمن دلایلی علیه بحث بالا در مقاله‌ی زیر آورده است:

Richard Shusterman, "Beneath Interpretation: Against Hermeneutic Holism" *Monist*, 73, No 2, 1990, pp. 181-204.

۷. پل ریکور به این استعاره‌ی «کمان» در بحث از تأویل پرداخته است:

Paul Ricoeru, "Qu'est-ce qu'un Text? expliquer et comprendre" in: ***Hermeneutik und Dialektik,*** (ed.) R. Bubner, Tubingen, 1970, pp. 181-200.

با موضوعِ خود تناسب داشته باشد که این به نحوی جای پای تأویل را محکم می‌کند.[۸]

اگر چه بسیاری از فیلسوفانِ پیش از هَیدگر از همین دل‌نگرانیِ شناخت‌شناسانه آغاز کردند، اما هَیدگر می‌خواهد نشان دهد که این مسئله، تنها در دورِ فهم ایجاد می‌شود. اگر از این مسئله آغاز کنیم، ارتباط میانِ تأویل و موضوعِ تأویل چنان قطعی می‌شود که دیگر برقراریِ دوباره‌ی آن ناممکن خواهد بود. هَیدگر با پافشاری بر مفهومِ دُور پی به بدفهمیِ خاصی می‌برد که تنها در مقابلِ پس‌زمینه‌ی تلویحیِ فهمِ مشترک ظاهر می‌شود. با این که هر تأویلی ممکن است دچار مواردی از بدفهمی بشود، اما اگر نتیجه بگیریم که هر خوانشی نوعی بدفهمی است به راه خطا رفته‌ایم. مانند نظریه‌های ادبیِ پل دمان و هارولد بلوم (و نه ژاک دریدا) که جاناتان کالرچنین توصیف‌شان کرده است: «فهم، موردی خاص از بدفهمی است».[۹] پیش از آن که سویه‌های خاصی از فهمِ تأویلی حتی بتوانند به عنوان خطا یا بدفهمی ظاهر شوند، قاعدتاً فهم باید عملی نتیجه‌بخش بوده باشد. البته، در فراشدِ فهمِ تأویلی، تأویل‌گر حس می‌کند که چیزی «آن بیرون» وجود دارد که باید فهمیده شود. هَیدگر، خود، بر این پدیده تأکید می‌کند و آنچه را واقعاً در جریان است چنین تبیین می‌کند: «وقتی به نوعِ انضمامیِ خاصی از تأویل یعنی تأویلِ موشکافانه‌ی متن

---

۸. برای نقادی هیدگری از رادیکالیسم شناخت‌شناسانه، بنگرید به:

Chales Guignon, ***Heidegger and the Problem of Knowledge,*** Indianapolis, 1983, pp. 150-182.

9. Jonathan Culler, ***On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism,*** Itacha, N. Y, Cornell University Press, 1982, p. 167.

ژاک دریدا، به صراحت، این نظر را رد می‌کند، بنگرید به:

Jaques Derrida, ***Limited Inc,*** Northwestern University Press, 1988, p. 157.

می‌پردازیم هرگاه بخواهیم به «آنچه آنجاهست» متوسل شویم، درمی‌یابیم که «آنچه آنجا هست»، چیزی نیست مگر پیش‌فرض بدیهیِ بحث نشده‌ی تأویل‌گر، که ضرورتاً در هر رهیافتِ تأویلی به عنوان چیزی که پیشاپیش در خودِ تأویل مسلم فرض می‌شود، وجود دارد، یعنی همچون چیزی که در «پیش-داشت»، «پیش-نگرش» و «پیش-برداشت» مفروض انگاشته می‌شود» (*هستی و زمان*، ۱۹۲. ترجمه‌ی انگلیسی جرح و تعدیل شده است). پس، هَیدگر انکار نمی‌کند که تأویل دربردارنده‌ی پاری تعهدها، تکیه‌گاه‌ها و مفروضاتِ آشکار است. با این همه، این نکات بیرون از دُورِ فهم قرار ندارند، بل پیشاپیش به عنوان سویه‌های ضمنیِ فهمِ پیشینیِ ما از جهان‌مان و از خودمان، درون آن قرار دارند. جهان خود در این دُور جای دارد، هم به طور عام به عنوانِ افق آن، و هم به طور انضمامی به عنوان تعهدهای هر کنشِ موفقیت‌آمیزِ فهم. هر گونه پیش‌فرضِ خاصی ممکن است که مسئله ساز شود، و بنابراین چیزی که بِه طور تلویحی مسلم فرض شده بود حال به صراحت زیر سؤال برود. آنگاه ممکن است که پیش فرض صرفاً یک تصور نادرست رایج یا لاپوشانیِ سطحی و دور از واقعِ مشکلات جلوه کند. اما هر مخالفتی با یک پیش‌فرضِ خاص، تنها با توسل به تعهدهایی صورت می‌گیرد که تأویل نمی‌خواهد از آن‌ها صرفِ نظر کند. پس، مخالفت از درون این دور برمی‌خیزد، و نه از جای مستقلِ معنی در «بیرون» یا در «زیر» آن.

اگر بیرونی برای این دُور وجود نداشته باشد، فهم را نباید به عنوان فعالیتی ذهنی که از تأویل متمایز است، در نظر گرفت. فهم، خود، همواره در تأویل تحقق می‌یابد و فعالیتی جدا و پیشینی نیست که بعداً به واسطه‌ی عملکردِ فرعیِ تأویل بازپردازش شود. برعکس، فهم تنها به صورتِ تأویل کار می‌کند: «در تأویل، فهم تبدیل به چیز دیگری نمی‌شود، برعکس،

فهم، خودش می‌شود» (*هستی وزمان*، ۱۸۸). تأویل،عملکرد انضمامی‌ای است که از طریق امکان‌های طرح‌افکنده‌ی فهم کار می‌کند. یعنی بافتِ فهم‌پذیری که به طور تلویحی فهمیده می‌شود، پس‌زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که در مقابل آن، کنش‌های تأویلیِ خاص مفهوم می‌شوند. پس‌زمینه‌ی تلویحی و کنشِ صریحِ تأویلی نقش‌های سازنده‌ی هر نمونه از فهمِ تأویلی هستند.

پس از هَیدگر

اکنون اگر اجزاءِ توصیفِ هَیدگر از فهم و تأویل سر جای خود باشند، برخی تأملاتِ پایانی درباره‌ی پیامدهای چرخش هرمنوتیکی در اواخر سده‌ی بیستم را می‌توان تنظیم کرد. دو اندیشگرِ نیمه‌ی دومِ سده‌ی بیستم که خلق آثارشان بدونِ این بخش‌های *هستی و زمان* ممکن نمی‌بود، هانس گئورگ گادامر و ژاک دریدا هستند. با این همه، نظریه‌ی هرمنوتیک که به دست گادامر تحول یافت، و جنبش شالوده‌شکنی که دریدا پیشگام آن بود، بحثِ هَیدگر را در جهات متفاوت و ظاهراً متضادی تعبیر کردند. هرمنوتیکِ گادامری، از نظر شالوده‌شکنان این پیش‌فرضِ پنهان را در سر می‌پروراند که متن دارای وحدت درونیِ معنایی است، و آن معنا یگانه چیزی است که تأویل باید بکوشد تا بازسازی‌اش کند. شالوده‌شکنان چنین ایمانی به یکپارچگی و انسجامِ متن را در حکمِ بقایای ایمانِ متافیزیکی ـ که خود می‌خواهند شالوده‌ی آن را بشکنند ـ می‌انگارند. شالوده‌شکنی، برخلاف حرکتِ هرمنوتیکی برای بازیابی و بازسازیِ معنای متن، عملِ زیر سؤال بردنِ این ایمان به معنای متن است. این کار به واسطه‌ی یافتنِ لحظاتی در رتوریک و سبکِ زبانِ متن صورت می‌گیرد که در آن‌ها پیش‌فرض وحدتِ معنا شکست می‌خورد.

این دو شیوه‌ی متفاوتِ بسط و گسترش تجزیه و تحلیل هیدگر از دُورِ فهم باعث پدید آمدن دستِ‌کم دو مسئله می‌شوند. مسئله‌یِ نخست این است که آیا هدف از تأویل باید بازسازی باشد یا شالوده‌شکنی؟ مسئله‌ی دوم این است که آیا توصیفِ تأویل از معنای موضوعِ تأویل شده، متضمنِ این «فراباور» است که تأویل می‌خواهد به یگانه تأویلِ درست نزدیک شود؟ من موضعی را که اعتقاد دارد این آرمان در همه‌ی تأویل‌ها وجود دارد، ***وحدت‌گرایی*** می‌نامم، و انکارِ این وحدت‌گرایی را ***کثرت‌گرایی*** می‌خوانم.

مجادله درباره‌ی شالوده‌شکنی بیش از آن پیچیده است که اینجا بتوان خلاصه‌اش کرد. از این رو، من خود را محدود به مباحثی می‌کنم که مستقیماً به بخش‌های ۳۱ و ۳۲ ***هستی و زمان*** مربوط می‌شوند. مسئله دو وجه دارد، یکی جنبه‌ی روش‌شناختی است و دیگری سیاسی. موردِ روش‌شناختی این پرسش را پیش می‌کشد که نکند تأکید هَیدگر بر دُورِ فهم، ما را کاملاً زندانیِ چشم‌اندازِ خودمان بکند و مانع از آن شود که دیگربودگیِ متن را تشخیص دهیم؟ وجه سیاسی، از تأکید دیگرِ هَیدگر بر این موضوع پدید می‌آید که پیش‌ـساختارِ فهم از پیش به تأویل‌های ما شکل می‌دهد. به این ترتیب، تأویل‌گران بیشترِ پس‌زمینه‌ی خوانش‌هایشان را از سنتِ خود به ارث می‌برند. از دیدگاه شالوده‌شکنی، موضعِ آن هرمنوتیکی که تحلیل هَیدگر را می‌پذیرد، بیش از حد سنت‌گرا و از این رو به لحاظ سیاسی مشکوک است. چرا که به نظر می‌رسد تواناییِ به مبارزه طلبیدنِ وضع فرهنگی و سیاسی موجود را ندارد.

تصور اتهام‌های متقابل علیه شالوده‌شکنی آسان است. به لحاظ روش‌شناختی چنین به نظر می‌رسد که شالوده‌شکنی به خیال خود به واسطه‌ی مغازله با یک «بیرونِ» ناممکن ــ آنجا که معنا نامتعین، و در نتیجه

به شدت چندگانه وکژتاب است ـ از دُورِ فهم می‌گریزد. به لحاظ سیاسی، نقدِ چنین دیدگاهی بی‌فایده به نظر می‌آید، زیرا پندارِ گسستِ کامل از سنت راه به جایی نخواهد برد. چنین به نظر می‌رسد که شالوده‌شکنی به موضوعی که هَیدگر بر آن تأکید داشت یعنی این نکته که ما پیشاپیش خود را درافکنده در موقعیتی اجتماعی با امکان‌های انضماميِ خاص و نیز محدودیت‌های واقعی می‌یابیم، بی‌توجه است. خودِ اعتقادِ شالوده‌شکنی به این‌که هر گونه شالوده‌ای می‌تواند شکسته شود، به دلیل ناتوانی‌اش در خلقِ شالوده‌ی ایجابیِ مخصوص به خود، به مقاومتی بی‌جهت راهنمون می‌شود که بی‌نتیجه خواهد بود.[۱۰]

متأسفانه، این اتهام‌های دوطرفه ممکن است وسعتِ توصیفِ بدیعِ هَیدگر از دُورِ هرمنوتیکی را بپوشاند. آن توصیف، مناقشه‌ی مشخصی را که من ترسیم کردم، پیش بینی نمی‌کرد. من بی‌آن که بخواهم این مناقشه رادستِ‌کم بگیرم ـ مناقشه‌ای که انگیزه‌ی آثار فراوانی در نظریه‌ی ادبی و فلسفه‌ی اجتماعیِ روز بوده است ـ شیوه‌هایی را طرح می‌کنم که به واسطه‌ی آن‌ها توصیفِ هَیدگربا مشخصه‌های اصليِ هردوروشِ بازسازی و شالوده‌شکنی سازگار می‌افتد.

پیش از این که این تفاهم سر بگیرد، باید مسئله‌ی وحدت‌گرایی در مقابل کثرت‌گرایی را روشن کرد. بخشی از دل‌نگرانی شالوده‌شکنان در

---

۱۰. یورگن هابرماس این نظر نقادانه علیه شالوده‌شکنی را در فصل هفتم کتابش مطرح کرده است:

Jurgen Habermas, ***The Philosophical Discours of Modernity,*** trans. F. Lawrence, MIT press, 1987.

برای پاسخ، بنگرید به مقاله‌ی من:

David Couzens-Hoy, "Spliting the Difference, Habermas's critique of Derrida". ***Praxis International,*** 8, 4, 1989, pp. 447-464.

مورد بازیافتِ معنا در هرمنوتیک شاید از این بدگمانی ناشی می‌شود که این بازیافت بر وجودِ آرمانِ وحدت‌گرایانه یعنی تأویلی غایی و درست دلالت‌می‌کند. درباره‌ی آن‌آرمان می‌توان سخن بسیارگفت، ولی درشرحی که من ازتوصیف مورد نظر هیدگر دادم، به عمد بر عناصری تأکید گذاشتم که در آن‌ها سمت و سویی کثرت‌گرایانه و علیه وحدت‌گرایی می‌دیدم. توصیفِ هَیدگر از «معنا» در مفهومِ اصطلاحیِ آن شاید وحدت‌گرایانه به نظر آید، زیرا وی مجموعه‌ای از عناصرِ مؤثر بافتیِ واحد و کلیتی را فرض می‌کند که تأویل در آن می‌تواند رخ بدهد. با این همه، تأکید من بر سرشتِ کل‌نگرِ معنا، در این مفهومِ خاص، نشان می‌دهد که بافت همواره قابل تجدیدنظر است، و این از درونِ خودِ بافتِ فکر سرچشمه می‌گیرد. بنابراین کل‌نگری تلویحاً نشان می‌دهد که با آن‌که فهم می‌کوشد منسجم و یک پارچه باشد، در هر صورت باید بپذیرد که عناصری را در خود دارد که به صراحت درباره‌شان کار شده و ممکن است که با دیگر نکته‌های اصلی ناهمخوان باشد. از این رو، بافت همواره می‌تواند دربرگیرنده‌ی عناصرِ نامناسب باشد. به این ترتیب شور و اشتیاقِ فهم برای رسیدن به ایستاری واحد و منسجم با پذیرش گریزناپذیری خطاهای پنهان و نیز قبول این که هیچ تأویلی تأویلِ نهایی نیست، سازگار خواهد بود.

سویه‌های دیگری از توصیفِ هَیدگر که فراایستارِ کثرت‌گرایی را تأیید می‌کند، شامل تجدیدنظراودرباره‌ی مفهوم متعارفِ صدق، ودر توصیف‌های او از پیش-ساختارِ فهمِ طرح‌افکن می‌شود. اگر چه تأویل دربردارنده‌ی گزاره‌های صادق است ولی ما نمی‌توانیم میان دو تأویلِ متضاد صرفاً با برشماری گزاره‌های صادقِ هر تأویل داوری کنیم. ملاک‌های دیگری (همچون غنا، ارتباط آن با زمان حال، اصالت یا درستی) نیز در این عرصه وارد می‌شوند و این عواملِ هنجاری می‌توانند ما را به ارجح شمردن یک

تأویل رهنمون شوند. ولی ملاک‌ها خود تأویل‌پذیرند، و آشکارا مدافعِ اعتقاد وحدت‌گرا به تأویلِ واحدِ منحصربه‌فرد نیستند. از این گذشته، توصیف هَیدگر از فهم به مثابه‌ی طرح‌افکنی، نشان می‌دهد که تأویل‌های صریح همواره از ضرورت‌های ضمنی ناشی می‌شوند. پیدایشِ یک تأویلِ جدید نویدبخشِ به وجودآمدنِ ضرورت‌های تازه‌است، و این ضرورت‌ها به نوبه‌ی خود برانگیزنده‌ی تأویل‌های بعدی هستند. بسته نبودنِ دُورِ فهم لزوماً به سر بر آوردن شبحِ نسبی‌نگریِ شناخت‌شناسانه نمی‌انجامد. این نتیجه‌گیریِ نیست‌انگارانه که تأویل‌های فعلیِ ما عمدتاً نادرست هستند، برآمده از اندیشه‌ی کثرت‌گرا نیست، اندیشه‌ای که می‌گوید تأویل‌های نسل‌های آینده که شرایط بافتاری و پس زمینه‌ای‌شان متفاوت خواهد بود، جایگزین تأویل‌های ما می‌شوند.

شاید خودِ هَیدگر این نتیجه‌گیریِ کثرت‌گرایانه را که از نظریه‌اش درباره‌ی دازاین در ***هستی و زمان*** ناشی شده به طور کامل نپذیرد. من پیشتر تمایلِ آشکارِ هَیدگر به پیشی گرفتن از کانت را یادآور شدم. هَیدگر می‌گوید که بخش ۳۱ کتابش با استنتاج استعلایی کانت رقابت می‌کند. ولی این را نیز یادآور شدم که خوانشی دیگر از هَیدگر نیز ممکن است که آن را نیز نشان دادم، خوانشی که این مدعای هَیدگر را که توصیفِ دازاین فراایستارِ تأویل در مفهوم Interpretierung است، جدی می‌گیرد. جدی گرفتنِ این فراایستارِ کثرت‌گراییِ تأویلی به ما امکان می‌دهد تا راه‌هایی را متصور شویم که به واسطه‌ی آن‌ها توصیف هیدگر از فهم را می‌توان گسترش داد یا اصلاح کرد. یکی از راه‌های گسترش و اصلاحِ توصیفِ هیدگر این است که چرخش هرمنوتیکی را بنیادی‌تر از آنچه هَیدگر در سال ۱۹۲۷ به انجام رساند، تلقی کنیم. به این ترتیب که با صراحت بیشتری خواندن را الگوی توصیف فهم قرار دهیم و از این طریق به زبان

نقش محوری‌تری بدهیم. این کاری است که گادامر در سال ۱۹۶۰ انجام داد. راه دیگر این است که به صراحت و با زیرکی بپذیریم که فهم چقدر می‌تواند مستقیماً معنا را زیر سؤال ببرد، و بازیِ بلاغی زبان، چقدر آگاهانه‌تر می‌تواند بشود. این راه آخر دستاورد دریدا و جنبش شالوده‌شکن از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ تا به امروز است.

اگر این حک و اصلاح‌ها را درست بدانیم، باید اذعان کنیم که همه‌ی این‌ها ریشه در خودِ *هستی و زمان* دارند. موضعِ سیاسیِ شخصیِ هَیدگر هر چه باشد، متن *هستی و زمان* به شک‌آوریِ شالوده‌شکنانه در مورد بازیافتِ صرفِ سنت، امکان ظهور می‌دهد. هَیدگر تأکید می‌کند که شاید نقدِ سنت ضروری باشد، و نیز به ما یادآوری می‌کند که «سنت» صرفاً همان «گذشته» نیست. گذشته به پایان رسیده، و نقد آن موردی ندارد؛ زیرا این نقد تأثیری بر گذشته نمی‌گذارد. آنچه ما (و پساساختارگرایانی چون ژاک دریدا و میشل فوکو) باید نقد کنیم، اکنون، یا به عبارت دقیق‌تر تأویلِ اکنونی از این موضوع است که آنچه هست، چگونه شکل گرفته است، یعنی سنت چیست؟ نقدِ سنت، سنتی در زمان حال، لزوماً به معنای گسستِ کامل از سنت نیست، بل منطقاً گسستی است از فهمِ رایج امانادرست امکان‌های سنت. پس، یک‌نقد ثمربخش‌متوجه سوءتعبیرهای زمان حال از امکان‌های به ارث مانده از سنت می‌شود؛ چنین نقدی همچنین توجه ما را به امکان‌های مشخص سنت که فعلاً از نظر دور مانده است، جلب می‌کند.[۱۱]

---

۱۱. بنگرید به بخش ۴ *هستی و زمان*، خاصه ص ۴۳۸ در ترجمه‌ی انگلیسی. و بنگرید به:
David Couzens-hoy, "History, Historicity and Historiograpy in "*Being and Time*" in: ***Heidegger and Modern Philosophy,*** (ed.) M. Murray, Yale University Press, 1978, pp. 329-353.

اگر نقد سیاسی، اجتماعی و تاریخیِ توصیفِ هَیدگر واقعاً ممکن باشد، با این همه باید برای مسئله‌ی روش‌شناختی‌ای که طرح کردم، راه حلی یافت: آیا ما تا ابد زندانیِ دیدگاهِ هنجاری و شناختیِ خود خواهیم ماند؟ به نظر می‌رسد که این مسئله از این ادعای کلیِ هَیدگر ناشی می‌شود که ما تنها در درونِ بافتی که پیشاپیش همراه‌مان است، می‌توانیم چیزی را بفهمیم. اگر دُورِ فهم ایستا می‌بود، این دل‌نگرانی موجه می‌نمود. اما، دقت بیشتر به متنِ *هستی و زمان* نشان می‌دهد که هَیدگر دُور را فراشدِ پویایی می‌دانست که به سویه‌های ضمنیِ پس‌زمینه صراحت می‌بخشد و آنگاه پیش‌فرض‌های متعارف را می‌آزماید تا ببیند که آیا آن‌ها با توجه به دیگر اعتقادات و کارهای ما واقعاً می‌توانند دوام بیاورند. از این رو، از ا: آزمونِ پیش‌فرض‌ها در برابر «خودِ چیزها» حرف می‌زد تا «موضوع علمی مصون بماند» (*هستی وزمان*، ۱۹۵). نظریه‌ی خاص گادامر در *حقیقت و روش* بر پایه‌ی توضیح همین بخش‌های *هستی و زمان* بنا شده است.[۱۲] گادامر به این اتهام که در برداشت هرمنوتیکی، فهم همواره زندانیِ دیدگاه خود باقی می‌ماند، به این نحو پاسخ می‌دهد: او نشان می‌دهد که در تأویلِ متن پیش ـ برداشت‌های ما اغلب کارآ نیستند. متن می‌تواند با نشان دادن جنبه‌ای از موضوع که پیش‌بینی‌اش نمی‌کردیم ما را تکان دهد. بنابراین، دُورِ فهم دُوری است پویا که در آن پیش ـ برداشت‌های ما شاید کارآ باشند و شاید نباشند. هَیدگر، خود، فهمِ اصیل را فراتر از «خیال‌بافی‌ها» و «برداشت‌های عامیانه» می‌دانست. این‌ها دقیقاً چیزهایی هستند که وقتی تأویل‌گر می‌خواهد به کارشان بگیرد به کار نمی‌آیند.

به این ترتیب، گادامر تأکید می‌کند که اگر نتیجه بگیریم دُور هرمنوتیک

12. Gadamer, *op. cit.*, pp. 254-271.

نمی‌تواند دیگربودگیِ متن را به رسمیت بشناسد به خطا رفته‌ایم. من می‌افزایم که شالوده‌شکنی در واقع می‌تواند یک لحظه‌ی مهم در دُورِ تأویل باشد؛ زیرا با به کار بستنِ شگردهای آن می‌توان اطمینان حاصل کرد که دیگربودگیِ متن به اندازه‌ی کافی جدی گرفته شده است. اگر منظور از بازسازی این است که تأویل‌گر فقط آنچه را پیشاپیش می‌داند در متن بازبخواند و یا به کوشش برای دستیابی به وحدتِ معنایی که تأویل‌گر با نادیده گرفتنِ تنش‌ها و تضادهایی که در کار هستند، می‌خواهد به آن برسد، بی‌توجهی کند، دُورِ فهم نمی‌تواند صرفاً بازساختی باشد. اما دُور، صرفاً شالوده‌شکنانه نیزنمی‌تواند باشد، زیرانخست باید معنای مفروضی باشد که بتوان شالوده‌ی آن را شکست، و نیز کشف تنش‌ها و تضادها خود طرح‌افکنیِ فهمِ چیزی است که واقعاً در متن می‌گذرد.

الگوی هَیدگر از فهمِ طرح‌افکن می‌تواند هم بازسازی و هم شالوده‌شکنی را به عنوان لحظه‌های ضروریِ تأویل به رسمیت بشناسد. این که این دو چگونه در مواردِ مشخص متوازن می‌شوند، خود موضوع بحث و نظر است و می‌تواند یکی از عواملی باشد که تأویل‌ها را به نحو جذابی متفاوت می‌کند. آنچه برخی از تأویل‌ها را جالب‌تر یا بینش‌ورانه‌تر ازبقیه می‌کند، مسئله‌ای است که من درآغاز همین مقاله بدان‌اشاره کردم و مناسب‌است که بحث را با آن به پایان ببرم. با آن‌که این مسئله‌ی گسترده‌ای است، در بخش‌های یادشده از *هستی و زمان* دستِ‌کم طرحی از پاسخی را می‌توان یافت. یک جنبه‌ی اصلی که یک تأویل را از تأویلِ دیگر برتر می‌سازد این است که نه فقط موضوعِ تأویل، بل خودش را نیز بفهمد. تأویل‌هایی که به لحاظ روش‌شناختی خودآگاه‌تر هستند، چنانچه بتوانند مشخصه‌های از نظر افتاده را نه فقط در موضوع تأویل، بل همچنین در شرایط و فراشدِ تأویل روشن کنند، تأویل‌های بهتری هستند. بنا به الگوی

هَیدگری، یک تأویل خوب چیزهایی را در مورد امکان‌های خودِ تأویل نشان می‌دهد. وقتی تأویلی خویش‌فهمی را پیش‌انگاری می‌کند و بر مشخصه‌های مهمِ این خویش‌فهمیِ ضمنی پرتو می‌افکند، با تأویلی بینش‌ورانه روبروییم (بینش به مفهومِ خاصِ هَیدگریِ آن که صرفاً چیزهای در-دسترس نیست، بل آشکارگیِ پس‌زمینه یا بافتِ جامع را نیز شامل می‌شود).

با این همه، چنان که نشان دادم، خویش‌فهمی را نباید به معنای سنتیِ آن یعنی درک خویشتنِ باطنی و درونی تلقی کرد. در آلمانی واژه‌ی خویش‌فهمی به معنای شناختنِ راه خود است. به این ترتیب، برای هَیدگر که دازاین را هستن-در-جهان تعبیر کرده، خویش‌فهمی یعنی شناختنِ راه خود در جهان، یا در موضوع مشخصِ دنیوی. این که هَیدگر، خود، نه صرفاً یک متن بل دازاین را تأویل می‌کرد، دال بر وجودِ تعارضی با نظریه‌ی هرمنوتیکیِ متأخر نیست. برعکس، تأویلِ او از دازاین امکان و سویه‌ی تأویل را آشکار می‌کرد. از یک سو، تأویلِ اصیل بازتابِ هستنده‌ی تأویل‌گر است؛ پس، باید ساحتی از بافت تأویل‌گر وجود داشته باشد که خود کانون توجه می‌شود. از سوی دیگر، این که این هستنده کیست، خود به تأویلش از جهان، که شاملِ اعتقادات و اعمالش نیز می‌شود، وابسته است. پس بنا بر نظرِ هَیدگر، هر تأویلِ خوب باید چیزی را هم درباره‌ی دازاین و هم درباره‌ی جهان آشکار کند. روی هم رفته، تأویل راهی است که در آن وجودِ معنادارِ انسانی و جهانی معنادار، هر دو، آنچه هستند، می‌شوند.

PDF.tarikhema.org

فهم، تأویل، زبان

استیفن میولهال

این جستار از کتابِ استیفن میولهال به نام **هَیدگر و «هستی و زمان»** ترجمه شده، و دو بخش پی در پی این کتاب درباره‌ی فهم، تأویل، زبان و سخن در کتابِ **هستی و زمان** مارتین هَیدگر را در بر می‌گیرد. عناوین فرعی همه از خود نویسنده است، تنها عنوانِ «فهم، تأویل، زبان» برگزیده‌ی مترجمان فارسی است:

Stephen Mulhall, ***Heidegger and "Being and Time"***, London, 1996.

شورها و طرح‌ها

هَیدگر پس از بررسیِ مفهومِ «جهان» و گونه‌های خودبودگی‌ای که دازاین نوعاً از خود نشان می‌دهد، به مفهومِ «هستن-در» رو می‌کند، که سومین و واپسین عنصر در کلیتِ ساختاریِ «هستن-در-جهان» است. هدفِ وی آن است که ملاحظات اولیه و مقدماتیِ خود را در باب این مفهومِ سوم ژرفا بخشد، و از آن نیت‌های ضددکارتیِ نخستینِ خود درگذرد و به سوی تحلیلِ اثباتیِ هستی‌شناسانه‌تری پیش برود، تحلیلی که بر پایه‌ی توصیف او از جهان‌بودگی و خودبودگی بنا شده است. زیرا، هر عنصری در ساختار هستی‌شناسانه‌ی دازاین فقط به گونه‌ای نسبی خودمختار است: وضوح تحلیل با آزمونِ هر عنصر، با مرتبه‌ای از استقلال، بیشتر خواهد شد، اما دقت تحلیل مستلزم آن است که دریابیم که این عناصر به گونه‌ای درونی با یکدیگر ارتباط دارند. به بیانِ دیگر، دلالت هر یک از آن‌ها در نهایت، از کلیتِ هستی‌شناسانه‌ای که آن عناصر می‌سازند، جدایی‌ناپذیر است. این امر با توجه به «هستن-در» به معنای شناخت این نکته است که راهی که در آن دازاین مقیمِ جهانِ می‌شود، سرشت جهان را که بنابراین اقامت‌گاه شده است، بازمی‌تابد و تعیین می‌کند، و به خصوص این را منعکس می‌کند و تعین می‌بخشد که این جهان جهانی است که هر دازاین

همراه با دیگرانی شبیه به خود در آن «می‌باشد»، [و در نتیجه] جهانی اجتماعی است.

با این حال، تمرکزِ دقیق‌تر بر این «هستن-در» متضمنِ این واقعیت است که رابطه‌ی دازاین با جهانِ خود، با جا-هستی، یا جا-هستنِ آن رابطه‌ای است استوار بر فهم. هیدگر با این ادعا که مادام که ما به مناسبات خویش با جهان همچون رابطه‌ای میان عین و ذهن می‌اندیشیم، دازاین در حکمِ هستیِ این «میان» است، به نحوی بالقوه گمراه کننده، اما روشنگر بر این امر تأکید می‌کند. به بیان دیگر، هیدگر درمی‌یابد که دازاین به دام یک ذهن یا یک تن نمی‌افتد، تا از داخل آن بکوشد به سویِ خارج حرکت کند و به عین دست یابد، بل همواره، پیشاپیش در خارج از خود، در درونِ اعیان با همه‌یِ تنوع‌شان «می‌باشد». اندیشه‌ها، احساس‌ها و کنش‌های دازاین، خود، موجوداتی در مقامِ اعیانِ خود (و نه بازنمودهای ذهنی‌شان) دارند. این موجودات می‌توانند نه صرفاً به عنوان موانع محیطی، یا به عنوان موضوع‌های تمایل یا نفرت، بل در خودْویژگیِ تمامِ سرشتِ خود، و در شیوه‌ی هستی خود (برای مثال همچون کارآ، ناکارآ، رخ‌داده، و از این قبیل)، در واقعیت خویش همچون چیزهای موجود، نمایان می‌شوند. این توانِ رویارویی با موجودات همچون موجوداتی که همانا خودِ ایشانند ــ در چه بودن و آن بودن‌شان ــ چیزی است که هَیدگر به هنگام سخن گفتن از دازاین همچون شفافیت، همچون هستی‌ای که موجودات چنان که هستند، به او و برای او نمودار می‌شوند، منظور نظر دارد: «تنها برای موجوداتی که به گونه‌ای وجودی، بدین شیوه شفاف باشد، آن چیزی که در دسترس است، در نور دست یافتنی می‌شود یا در ظلمت پنهان می‌گردد. دازاین، بنا به ماهیت خود، «آنجا»ی خود را به همراه دارد. اگر دازاین فاقد «آنجا»ی خودباشد، آنگاه واقعاً همان‌موجودی نخواهدبود که

اساساً دازاین است، اصلاً او این موجود نخواهد بود. ***دازاین، آشکارگیِ خویش است»***.[1] در این بخش، ما نظر هیدگر را مبنی بر این که شالوده‌ی وجودیِ هستن-درِ دازاین دارای دو عنصر است، یکی حالت، و دیگری فهم، و این هر دو سازنده‌ی محدودیت‌ها و شرایطِ وجودِ انسانی است، بررسی می‌کنیم.

آنچه هَیدگر، **Befindlichkeit** می‌خواند، سویه‌ی اساساً منفعل یا جنبه‌ی ضروریِ آشکارگیِ دازاین است، آشکارگیِ خودش و جهان‌اش. ترجمه‌ی انگلیسیِ پذیرفته‌شده‌ی **Befindlichkeit** یعنی **State-of-mind** جداً گمراه‌کننده است، زیرا این اصطلاحِ انگلیسی معنایی فنی در فلسفه‌ی ذهن دارد که به هیچ رو با طیفِ معناهای اصطلاحِ آلمانی مطابق نیست. تقریباً هر پاسخی به پرسش‌های ساده‌ی «حال شما چطور است؟»، یا «اوضاع چطور است؟» به یاریِ همین واژه‌ی **Befindlichkeit** بیان می‌شود. اما در مورد اصطلاحِ انگلیسیِ **State-of-mind** چنین نیست. اصطلاحِ انگلیسی به طور ضمنی بر این نکته دلالت دارد که پدیدارهای مربوطه حالت‌های «ذهنی» محض هستند، و در نتیجه، تأکیدِ هیدگر بر دازاین همچون «هستن-در-جهان» را نشان نمی‌دهند. اصطلاحِ [پیشنهادی دیگر] ،**Frame of mind**، دقیق‌تر از آن یک است، ولی همچنان دلالتی ضمنی بر ذهن همچون قلمرویی درونی را در خود دارد. در نتیجه به نظر می‌رسد که بهتر است **Befindlichkeit** را همچون اشاره‌ای تفسیر کنیم به گنجایشِ دازاین‌برای تأثیرپذیری ازجهان وبرای فهمِ این‌نکته که موجودات

---

1. Martin Heidegger, ***Being and Time,*** tra. J. Macquarrie and E. Robinson. London, 1973, p. 171.

از اینجا به بعد در پانوشت‌های این مقاله از کتاب بالا به عنوان ***هستی و زمان*** یاد خواهد شد.

و وضعیت‌هایی که دازاین با آن‌ها روبرو می‌شود، برای دازاین و راه‌هایی که دازاین نظارتی کامل بر آن‌ها ندارد، *اهمیت دارند*.

آشناترین تجلیِ وجودیِ این «امرِ وجودی» پدیده‌ی حالت است. افسردگی، کسالت و سرخوشی، شادی و ترس، صورت‌های مؤثرِ طبعِ دازاین هستند که نوعاً و همچون «داده»، همچون حالت‌هایی که فرد به درونِ آن افکنده شده است، تجربه شده‌اند، و این چیزی است که در ریشه‌شناسیِ زبانِ ما در این حوزه، بر آن تأکید شده است. به عنوان مثال، ما از حالت‌ها و عواطف همچون Passion (شور)، همچون چیزی منفعل و نه فعال، یاد می‌کنیم، چیزی که ما آن را، نه تحمیل، بل تحمل می‌کنیم. این سان، عواطف چیزهایی هستند که بیشتر آن‌ها را، نه تحمیل، بل تحمل می‌کنیم، که در اینجا تحمل به معنای درد نیست، بلکه به معنای تسلیم است. همان طور که وقتی به تصلیبِ مسیح می‌اندیشیم آن را passion می‌خوانیم، و از اندوه او وقتی کودکان نزد او می‌رفتند، یاد می‌کنیم. به طور کلی، رفتارهای ما دیگران را متأثر نمی‌کنند، بل نشانگرِ تأثیرپذیرفتگیِ ما از دیگران هستند. برای مثال، ما نمی‌توانیم هر گاه که اراده کنیم عشق یا نفرت بورزیم، بل می‌توانیم به رفتارهای خود به این عنوان که به تسخیرِ موضوع‌شان درآمده‌اند یا به این عنوان که ما را دربرابر دیگران آسیب‌پذیر می‌سازند، همچون چیزی دستخوش تحمل بیندیشیم.

برای انسان‌ها، چنین رفتارهایی اجتناب‌ناپذیر و دامنه‌ی آن‌ها بسیار گسترده است. این رفتارها شرطِ اضافی و بنیادینِ وجودِ انسانی را شکل می‌دهند. البته ما گاه می‌توانیم بر حالتِ معمولِ خویش فائق آییم، یا آن را تغییر دهیم. اما تنها در صورتی که آن حالت اجازه‌ی چنین کاری را به ما بدهد، یا تنها با قرار گرفتن در حالتی تازه (آرامش و عزم راسخ به همان اندازه‌ی افسردگی یا جذبه حالت هستند) این امر امکان‌پذیر است، و هر

آینه که به چنگ این حالت‌ها بیفتیم، می‌تواند بر هر جنبه از وجود ما سایه بیفکند. البته، این حالت‌ها، با چنین کاری درکِ ما از جهان را رقم می‌زنند، یعنی به رابطه‌ی دازاین با اعیان و امکان‌هایی که او در میان آن‌ها قرار دارد، اَشکال گوناگون می‌بخشند ــ همگی در رابطه با امکانِ هستیِ تحقق یافته‌ای که همان دازاین است، درک شده‌اند. در این معنا، حالت‌ها آشکار کننده‌اند: حالتی خاص، به این عنوان که به نحوی ــ مثلاً ترسناک، ملال آور، شادکننده و نفرت‌انگیز ــ با دازاین ارتباط می‌یابد، آشکار کننده‌ی چیزی (گاه هر چیزی) در جهان است. این به نوبه‌ی خود، روشن می‌کند که به زبانی هستی‌شناسانه، دازاین به روی جهان چون چیزی که می‌تواند بر او اثر بگذارد، گشوده است.

با این همه، آسان‌تر آن است که به جای قبولِ این که حالت‌ها چیزی را درباره‌ی جهان فاش می‌کنند، این نکته را بپذیریم که این حالت‌ها چیزی را درباره‌ی دازاین آشکار می‌کنند. از آنجا که آدمیان دچارِ این حالت‌ها می‌شوند، این ادعا که کسی ملول یا ترسیده است، انگار برای بیان واقعیتی درباره‌ی وی گفته شده است. ولی، حالتِ او اشاره‌ای به واقعیتی ساده درباره‌ی جهان ندارد (برای نمونه، این واقعیت که جهان، یا چیزهایی در درون آن، ملال آور، یا ترسناک هستند). زیرا حالت‌ها مشخصه‌های عینیِ واقعیت را ثبت نمی‌کنند، بل بیشتر پاسخ‌های ذهنی به جهان را ثبت می‌کنند که در گوهر خود اساساً عاری از معناست. در یک کلام، چیزی به عنوان شناخت‌شناسیِ حالت‌ها نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما هیدگر با تمام وجود این نتیجه‌گیری را رد می‌کند. از آنجا که حالت‌ها وجهی ازموجودیتِ دازاین‌هستند، باید وجهی‌ازهستن-در-جهان نیز باشند. به این ترتیب همان گونه که رازگشای دازاین هستند، باید رازگشای جهان، و هستن-در نیز باشند. به گفته‌ی هیدگر «حالت به موردی

روانی مرتبط نیست... و خود شرطی درونی نیست که به نحوی اسرارآمیز به بیرون راه می‌یابد، و نشان خود را بر چیزها وکسان می‌زند... حالت نه از «بیرون» می‌آید و نه از «درون»، بل از هستن-در-جهان می‌آید، چون راهی برای این گونه هستن».[۲]

هَیدگر این ادعای خود را با تحلیلِ دقیق‌تریِ از ترس استحکام می‌بخشد. ساختارِ پایه‌ی ترس سه عنصر دارد: چیزی که ما در مواجهه با آن می‌ترسیم، خود ترس، و چیزی که به خاطر آن می‌ترسیم. آنچه ما در مواجهه با آن می‌ترسیم، امرِ ترسناک یا امرِ ترس‌آور است، یعنی چیزی در جهان که ما آن را برای سلامت یا امنیتِ خود زیان‌آور می‌دانیم. خودِ ترس پاسخ ماست به آن چیزی که ترسناک است. آن چیزی که به خاطرش می‌ترسیم، البته، سلامت و امنیت ما، و در یک کلام، خودِ ماست. بنابراین، ترس هم چهره‌ای ذهنی دارد و هم چهره‌ای عینی. از یک سو، پاسخی انسانی است، پاسخی که وجودِ آن کس که می‌ترسد، نکته‌ی مرکزی آن است. زیرا هستیِ دازاین مسئله‌ی آن است. خود-خوگیریِ آشکارگر که چنین حالت‌هایی نمونه‌های آن هستند، ادعای اولیه‌ی هَیدگر را تأیید می‌کند که بنابر آن گنجایشِ دازاین در رویارویی با اعیان، همچون اعیانی کارآیند، مستلزم درک آن‌ها در رابطه با امکان‌های آن برای هستنِ آن‌هاست. اما، از سوی دیگر، هستیِ دازاین اینجا به وسیله‌ی چیزی در دنیا که حقیقتاً ترسناک است مطرح می‌شود، چیزی که برای کسی که می‌ترسد، ایجاد ترس می‌کند. این نه تنها نشان می‌دهد که جهانی که دازاین مقیم آن است، می‌تواند به بنیادی‌ترین اشکال بر او تأثیر بگذارد، و نیز نشان می‌دهد که دازاین رو به جهان گشوده است و از آن آسیب

---

۲. **هستی و زمان**. قطعه‌ی ۲۹. ص ۱۷۶.

می‌بیند، بل این را نیز نشان می‌دهد که چیزها در جهان به راستی قادرند بر او تأثیربگذارند. تهدیدی که از سوی یک سگ هار احساس می‌کنیم، تهدیدی که توانایی دازاین در پاسخ‌دادن به چیزها همچون امور هراس‌آور به آن خو کرده است، تهدیدی خیالی نیست.

این استدلال بر ضد آنچه شاید بتوان آن را توصیف طرح‌افکنانه‌ی حالت‌ها خواند، یادآور استدلالی است که جان مک داول مطرح کرده است.[۳] اساساً یک طرح‌افکن با این واقعیت رویارو می‌شود که وقتی ما چیزی را ملال‌آور یا ترسناک ارزیابی می‌کنیم، این کار را براساس پاسخی به آن چیز انجام می‌دهیم، و نتیجه می‌گیرد که چنین ویژگی‌هایی صرفاً طرح‌افکندنِ آن پاسخ‌هاست. ولی با چنین‌کاری اواین واقعیت را که آن پاسخ‌ها، پاسخ‌هایی به چیزها و وضعیت‌هایی در *جهان* هستند، و هرگونه توضیح‌رضایت‌بخشی درباب سرشتِ اساسیِ آن‌هابایدبا نظرْداشت به آن صورت گیرد، نادیده می‌گیرد. از این رو، به عنوان مثال، هر گونه تبیین رضایت‌بخشی درباره‌ی ترسناک بودنِ ابژه‌ها یا اعیان، باید با توسل به وضعیت‌های ذهنی،وواقعیت‌هایی درباره‌ی انسان‌هاوپاسخ‌های آن‌هاصورت گیرد. امااین تبیین باید به موضوع ترس نیز بپردازد ــ مشخصه‌ای از آن که ترس-پاسخ ما رابرمی‌انگیزد. برای مثال، درمورد سگ هار، این مشخصه، ویژگی‌های خطرناکِ بزاقِ جانوراست. حال با توجه به این که بزاق سگ به دلیل آن که به نحوی با فیزیولوژیِ انسان تعامل می‌کند، برای توضیح آنچه سگ را ترسناک می‌کند، ضرورت دارد بار دیگر به فاعلِ انسانی متوسل شویم. اما این باعث نمی‌شود که ترسناک بودنِ سگ واقعیتِ کم‌تری داشته باشد، و ما نیز هر گاه سگی گازمان بگیرد آن را تأیید می‌کنیم.

---

3. J. McDowell, "Values and Secondary Qualities" in: T. Honderich (ed.) ***Morality and Objectivity: Essays in Honour of J. L. Mackie***, London, 1985.

مسئله اینجاست که به دو معنا می‌توان چیزی را ذهنی خواند: ذهنی می‌تواند یا به معنای «موهوم» باشد (در تقابل با حقیقی) یا به معنای «غیرقابل فهم، مگر با ارجاع به موقعیت‌ها، ویژگی‌ها و پاسخ‌های ذهنی» (درتقابل باپدیدارهایی که توضیح آن‌ها مستلزم چنین ارجاع‌هایی نیست). کیفیت‌های اولیه‌ای همچون درازا در هیچ یک از دو معنا ذهنی نیستند. توهم‌ها در هر دو معنا ذهنی هستند، و ترسناکی (مانند کیفیت‌های ثانوی، و کیفیت‌های اخلاقی از نظر مک داول) فقط به معنای دوم ذهنی است. به بیان دیگر، این پرسش که آیا چیزی به راستی ترسناک‌است، دریک معنای مهم، پرسشی عینی است. این واقعیت که ما می‌توانیم چیزی را ترسناک بدانیم، در حالی که شایسته‌ی چنین پاسخی [ترس] نیست (مثلاً عنکبوت‌های خانگی) دال بر همین نکته است، و تا جایی که توانایيِ ما برای ترسیدن از چیزها به ما امکان می‌دهد که بتوانیم چیزهای به راستی ترسناک را از چیزهای غیرترسناک تمیز دهیم، پاسخِ عاطفی ما چیزی درباره‌ی جهان را آشکار خواهد کرد.

افزون بر این، رابطه‌ی حالت‌ها با آنچه این حالت‌ها را تجربه می‌کنند ــ آنچه ما سویه‌ی ذهنیِ مسئله‌ی حالت‌ها می‌نامیم ــ نمی‌تواند به گونه‌ای بیش از حدِ ذهنی فهمیده شود. از نظر هَیدگر، از آنجا که هستیِ دازاین، «هستن‌ـبا» است، وضعیت‌های فردیِ آن نه تنها بر روابطش با دیگران تأثیر می‌گذارد، بل از آن‌ها تأثیر نیز می‌پذیرد. این امر، دو نتیجه‌ی بسیار مهم در پی دارد. نخست، متضمن این نکته است که حالت‌ها می‌توانند اجتماعی باشند؛ برای مثال عضویت یک دازاین در یک گروه می‌تواند با دریافتن این که او در مالیخولیا و هیستری غرق شده است، او را به هستی‌ای پرتاب شده به حالتی که آن گروه را تسخیر می‌کند، راهبری کند. این نکته با این واقعیت تقویت می‌شود که شیوه‌ی خودبودگی روزمره‌ی

دازاین آنها-خود است: «همگانیّت همچون هستی‌ای که متعلق به «آن‌ها» است، نه فقط، در کل، راهِ خود را در داشتنِ یک حالت دارد، بل به حالت‌ها نیاز دارد و آن‌ها را برای خود می‌سازد»[۴]. یک سیاست‌مدار، با بنا کردن سیاستِ سنجیده خود بر پایه‌ی موجی از وحشت اخلاقی، دقیقاً به حالت همگانی پاسخ می‌دهد.

اجتماعی بودنِ حالت‌ها همچنین دلالت بر این دارد که جهانِ اجتماعیِ یک فرد، تثبیت‌کننده‌ی طیفی از حالت‌هاست که او می‌تواند به درون آن‌ها پرتاب شود. البته، به بیان اُنتیک، یک فرد می‌تواند از حالتِ اجتماعیِ مسلط فراتر رود یا در برابر آن مقاومت کند، و ضرورتی ندارد که صرفاً بازتابنده‌ی حالتِ عمومِ مردم باشد. ولی حتی اگر چنین بازتابی نباشد، طیفِ حالت‌های ممکن که پیشاروی او قراردارد، خود به گونه‌ای اجتماعی تعیین شده است. چنین است، زیرا حالتِ دازاین از هستن-در-جهان برخاسته است، و جهان با مجموعه‌ای از نقش‌های به لحاظ اجتماعی معیّن، مقوله‌ها و مفاهیم استحکام یافته است. ولی این نکته بدین معناست که ساختارِ پایه‌ی حتی خصوصی‌ترین وشخصی‌ترین احساس‌ها و پاسخ‌های دازاین به گونه‌ای اجتماعی مشروط است.

این اندیشه‌ی هَیدگری زیربنای اندیشه‌ای است که چارلز تیلور در مورد انسان‌ها، به مثابه‌ی جانورانی خود-تأویل‌گر، ارائه کرده است.[۵] تیلور از تحلیلِ سه‌گانه‌ی هَیدگر در بابِ حالت پیروی می‌کند و استدلال می‌کند

---

۴. *هستی و زمان*، قطعه‌ی ۲۹، ص ۱۷۸.

۵. تیلور این نکته را در چند نوشته‌ی خود پرورده است، به ویژه بنگرید به:

Charles Taylor, "Interpretations and Sciences of Man" and "Self - interpretation Animals" in: ***Philosophical Papers,*** Cambridge University Press, 1985

و نیز بخش نخست کتاب تیلور:

Charles Taylor, ***Sources of the Self,*** Cambridge University Press, 1989.

که حسی چون شرم، در گوهر خود، با گونه‌ای وضعیت (وضعیتی «شرم‌آور» یا «تحقیرآمیز») و با پاسخِ خود-ایمنِ خاصی، به آن وضعیت (مثلاً مخفی شدن یا پنهان‌کاری) ارتباط دارد. چنین احساساتی، نمی‌تواند مستقل از نوع وضعیت‌هایی که به آن‌ها امکان ظهور می‌دهند، شناخته شوند، و به این ترتیب، می‌توانند در هر موقعیتِ خاص به واسطه‌ی تناسب با بافت خود ارزیابی شوند. ولی معنای اصطلاحی که ما به کار می‌بریم تاویژگی احساس وبافت مربوط به آن را مشخص‌کنیم، تا حدودی به وسیله‌ی حوزه‌ی گسترده‌تری از اصطلاحاتِ مربوط به احساس‌ها و موقعیت‌هایی از این دست، که این اصطلاح نیز بخشی از آن است، تعیین می‌شود. هر یک از این اصطلاحات معنای خود را از تضاد میانِ خود و دیگر اصطلاح‌های همان قلمروِ معنایی برمی‌گیرند. برای مثال، توضیح یک موقعیت همچون موقعیتی «ترسناک»، بنا به این که آیا تضادهای موجود، اصطلاح‌هایی چون «ترس‌آور»، «نگران‌کننده»، «تشویش‌آور»، «تهدیدکننده»، «تنفرانگیز» را در بر می‌گیرند یا نه، معنایی متفاوت به خود می‌گیرد. هر چه این قلمرو گسترده‌تر باشد، تمایزی که می‌تواند به واسطه‌ی گزینش یک اصطلاح در مقابل اصطلاح دیگر حاصل شود، دقیق‌تر می‌گردد، و معنای هر اصطلاح اختصاصی‌تر می‌شود. به این ترتیب، معنای موقعیت‌هایی که هر فرد خود را در آن‌ها می‌یابد، و معنا و ماهیت احساسات وی، به وسیله‌ی دامنه و ساختارِ واژگانی که برای توصیفِ آن احساسات در دسترس اوست، تعیین می‌شود. او نمی‌تواند شرمنده شود، اگر فاقد آن واژگانی باشد که از رهگذر آن، مجموعه‌ی موقعیت، احساس وهدفِ مشخصِ شرم در دسترس قرار می‌گیرد، و معنای دقیقِ آن احساس بنا بر حوزه‌ی معنایی‌ای که این واژگان در آن قرار دارند، تغییر می‌کند.

چنان نیست که رابطه‌ی میانِ احساس و واژگانِ در دسترس، رابطه‌ای ساده باشد. به خصوص، اندیشیدن یا گفتن موجب سادگی نمی‌شوند. هیچ تعریفی از احساس‌های ما، نمی‌تواند به ما تحمیل شود، و آن تعریف‌هایی هم که ما با طیب خاطر به کار می‌بریم غیراصیل یا گمراه‌کننده است: این اصطلاح نه تنها بر مجموعه‌ای از نشانه‌ها دلالت می‌کند، بل بر مجموعه‌ای از مفاهیم و اعمال نیز اشاره دارد که این نشانه‌ها فقط در چارچوبِ آن‌ها معنا دارند. برای مثال، وقتی کسی مدعی شود که هیچ کس در بریتانیای اواخر سده‌ی بیستم نمی‌تواند غرور یک جنگجوی سامورایی را تجربه کند، زیرا واژگانِ متناسب با آن وجود ندارد، «واژگان» فقط به مجموعه‌ای از اصطلاحات ژاپنی بازنمی‌گردد، بل به نقش آن‌ها در شبکه‌ای از آداب و رسوم، پیش‌فرض‌ها، و نهادها باز می‌گردد. و از آنجا که زندگیِ عاطفیِ ما با فرهنگی که در آن هستیم مشروط می‌شود، هستیِ ما که غرق در یک حالتِ خاص یا در یک احساسِ خاص است، به نحوی دیگر، آشکارکننده‌ی چیزی درباره‌ی جهان ماست ــ و به لحاظِ شناختی معنا دارد. زیرا، برای مثال، احساسِ وحشت ما، نه فقط نشانگر حضور چیزی وحشت‌انگیز در محیط ماست، بل این را نیز نشان می‌دهد که جهانِ ما، جهانی است که در آن گره‌بندِ خاصی از احساس، وضعیت، و پاسخی که شکل دهنده‌ی وحشت هستند، جایی دارد ــ جهانی که در آن وحشت جایی دارد.

از این روست که تیلور و هَیدگر ادعا می‌کنند که رابطه‌ی میانِ زندگیِ درونیِ یک شخص و واژگانی که در دسترس او قرار دارند رابطه‌ای تنگاتنگ است، و از آن‌جا که واژگان، خود، چیزی است که فرد آن را از جامعه و فرهنگی به ارث می‌برد که در دلِ آن خود را به تصادف بازمی‌یابد، طیف احساس‌های خاص و حالت‌های خاصی که دچارشان

می‌شود نیز خود چیزی است که او به درون آن پرتاب شده است. این که چیزها احتمالاً چقدر برای او اهمیت می‌یابند، و به همان اندازه این نکته که چیزها در یک لحظه‌ی خاص برای او چه اهمیتی دارند، چیزی است که جامعه و فرهنگِ او آن را تعیین می‌کنند، و نه ماهیتِ روانی، یا قدرتِ اراده‌ی او. هنگامی که هَیدگر می‌گوید: «از دیدگاه وجودی، یک حالت، بیان‌گرِ تسلیمِ آشکار به جهان است، جهانی که ما در دلِ آن با چیزی که برایمان اهمیت دارد، رویارو می‌شویم»،[۶] نیز به همین معنای دوگانه‌ی پرتاب شدگی نظر دارد.

اگر حالت‌ها دازاین را به مثابه‌ی هستن-در-جهانِ پرتاب شده نشان بدهند، فهم، آن را به مثابه‌ی پیش‌برنده‌ی پرتاب‌شدگی نشان می‌دهد. فهم با سویه‌ی فعالِ رویاروییِ دازاین با امکاناتِ وجودیِ خویش، انطباق دارد. زیرا اگر هستیِ دازاین مسئله‌ای برای او باشد، آن‌گاه دازاین در هر لحظه ازهستیِ خود باید یکی ازامکان‌هایی راکه وضعیتِ او دردسترسِ وی قرار می‌دهد یا نمی‌تواند قرار دهد، متحقق سازد، و از رهگذر آن در چارچوبِ یکی از امکان‌ها قرار گیرد (از جمله‌ی این امکان‌ها یکی هم امکانِ باقی ماندن در وضعیتی است که دازاین خود را در آن باز می‌یابد). به بیانِ دیگر، دازاین باید خود را در این یا آن امکانِ وجودی طرح‌افکند، و این طرح‌افکنی هسته‌ی اصلیِ نکته‌ای است که هَیدگر از «فهم» در نظر دارد. ولی هرگونه طرح‌افکنی‌ای از این دست، درک جهانی را که طرح‌افکنی در چارچوب آن باید صورت گیرد، هم پیش‌انگاری می‌کند، و هم آن را می‌سازد. این طرح‌افکنی متضمن درک امکان‌های کنشِ عملی‌ای است که آن وضعیتِ خاص آن را ممکن می‌سازد، و در نتیجه متضمن درک جهان

۶. *هستی و زمان*، قطعه‌ی ۲۹، ص ۱۷۷.

در رابطه با امکان‌های خودِ دازاین برای ــ هستن است. فهم نیز همچون «حالت»، موضوعِ درکِ جهان به‌مثابه‌ی زمینه‌ی تخصیص‌هاوارجاع‌هاست، تمامیتی که در آن هر ابژه یا عینِ مفروضی با ابژه‌ها یا اعیان دیگر، و در نهایت با امکانِ هستیِ دازاین ارتباط می‌یابد:

«در مسیری که هستیِ آن [دازاین] هم بر «به‌ـخاطرـآن» و هم بر دلالت (جهان) طرح‌افکنده می‌شود، آشکارگیِ هستی در کل نهفته است. در طرح‌افکنی بر امکان‌ها، فهمِ هستی مفروض است... گرچه به لحاظِ هستی‌شناسانه متصور نیست».[۷] آسان‌تر است که بپذیریم آن فهم طرح‌افکن ساحتِ شناختیِ اصیلی دارد، تا این که بپذیریم حالت‌ها متضمن نوعی شناخت‌شناسی هستند. ولی این، فهمِ ماهیتِ شناختِ محتوای آن را اهمیت بیشتری می‌بخشد. هنگامی که ما کارآیندی را تحلیل می‌کردیم، دیدیم که این شناخت اساساً شناختی عملی است، و موضوعِ بلد بودن است و نه موضوعِ دانستن. فهم، موضوع توانایی در انجام کارهایی یا درگیر شدن در فعالیت‌هایی است. این توانشِ عملی اساساً با برخی امکان‌های وجودی ارتباط دارد. این که من چگونه با ابژه‌ها یا اعیانِ پیرامون خود مرتبط می‌شوم، ازرهگذر وظیفه‌ای که من به‌خاطر آن‌دست به کنش می‌زنم (مثلاً صندلی می‌سازم) تعیین می‌شود، اما من این وظیفه را به خاطر امکان وجودیِ عام‌تری (مثلاً این که من یک نجار وظیفه شناس هستم) که تعیین می‌کند که من چه کسی هستم، انجام می‌دهم. از این راه، امر عام‌ترِ «به‌ـخاطرـآن»، امر خاص‌تر را هدایت می‌کند و محدود می‌سازد. خویش‌ـفهمیِ من شکل‌دهنده‌ی راهی است که در آن من وظایفِ خاص‌تری را که با آن‌ها روبه‌رو هستم انجام

---

۷. همان، قطعه‌ی ۳۱، ص ۱۸۷.

می‌دهم، یعنی خود را بر آن‌ها طرح‌می‌افکنم. به بیان دقیق‌تر، طرح‌افکنیِ خود به نحوی خاص بر موردِ آخر، همان طرح‌افکنیِ خود به نحوی خاص بر موردِ نخست است. ولی، زیستن همچون یک نجار، به معنای این است که مدام خود را به نحوی خاص طرح‌افکنیم. شخص، در حال حاضر، یک نجار است. چرا که در گذشته، خود را در این امکان طرح‌افکنده است، و در صورت غیابِ چنین طرح‌افکنیِ مداومی، گوهر کنونیِ وجود یک شخص به عنوان یک نجار، ناپدید می‌شد. این، به نوبه‌ی خود، نشان می‌دهد که ابزار واقعی وجودیِ دازاین نه فعلیت بل امکان است:

«هر دازاین، به عنوان دازاین خود را پیشاپیش طرح‌افکنده است، و مادام که هست، در حال طرح‌افکنی است. دازاین مادام که هست، همواره در چارچوب امکان‌ها خود را فهمیده است و همواره هم خود را خواهد فهمید... فهم، به هنگام طرح‌افکنی، گونه‌ای از هستیِ دازاین است که در آن فهم، امکان‌های خود *است* به مثابه‌ی امکان‌ها».[8] اینجا بار دیگر مسئله‌ی اصالت مطرح می‌شود. زیرا، دازاین در گزینشِ تحقق بخشیدن به این یا آن امکانِ وجودی می‌تواند یا خود را بر شیوه‌ی وجودی‌ای طرح‌افکند که از رهگذر آن فردیت‌اش چهره‌ای مشخص به خود می‌گیرد (که از طریقِ آن او می‌تواند «آنچه هست بشود») یا این که یکسر از انجام این کار ناتوان گردد (از یافتن خویش ناتوان بماند)، شاید با امکان دادن به «آن‌ها-خود» برای تعیین گزینش هایش، شاید هم با بدفهمیِ خود در چارچوب مقوله‌های متناسب با موجوداتِ درونِ دنیای خود). به این ترتیب، دازاین از این معنا که یافتن خود یک امکان است تهی می‌شود. به طور خلاصه، فهم طرح‌افکن می‌تواند اصیل یا غیراصیل باشد، هر چند

---

۸. همان، قطعه‌ی ۳۱، ص ۱۸۵.

نوعاً غیراصیل است. اما طرح‌افکنی غیراصیل از همتای اصیلِ خود به لحاظ هستی‌شناسانه، کمتر واقعی نیست. گم کردن خویشتن، یا ناتوانی در بازیابی خویش، کمتر از یافتن خود، شیوه‌ی وجود خودبودگی نیست. اگر هستیِ دازاین، هستی در جهان باشد، آن گاه فهم خویشتن در چارچوب آن جهان، نمی‌تواند به اندازه‌ای برسد که او به لحاظ هستی‌شناسانه ارتباط خود را با خویشتن از دست بدهد.

البته توانِ انسان برای طرح‌افکنی کاملاً قطعی و آزادانه نیست. یک دازاین خاص نمی‌تواند خود را بر هر امکان خاصِ وجودیِ مفروض، و بر هر زمانِ مفروضی طرح‌افکند. نخست این که زمینه، عملاً این امر را بسیار دشوار یا حتی غیرممکن می‌کند که دازاین به طریقی زندگی کند که خود را به آن متعهد کرده است. نجار وظیفه‌شناس شاید خود را در کارخانه‌ای بازیابد که هیچ تصویر از کار خوب او که به امید آن زندگی می‌کند، ندارد. دوم این که، کسی که می‌خواهد نقش اجتماعی خاصی را به عهده گیرد، شاید استعداد ضروری برای این کار را نداشته باشد یا هرگز فرصت‌های آموزشیِ لازم در اختیار او قرار نگرفته باشد یا آن که خود را در حالتی بازیابد که فرصت‌های عرضه شده جذابیتی را که روزگاری داشته‌اند، نداشته باشند. سوم این که، طیف امکان‌های وجودی که یک شخص می‌تواند بر آن طرح‌افکنده شود، خود به وسیله‌ی زمینه‌ی اجتماعیِ او تعیین می‌شود. من نمی‌توانم در فرهنگی که فاقد هرگونه تصوری از کار کردن با چوب باشد، خود رابه عنوان یک نجار بفهمم، به همان اندازه که نمی‌توانم در اروپای پایان سده‌ی بیستم خود را یک جنگجوی سامورایی بدانم.

این همه، نشان می‌دهد که استقلالِ فهم، همواره استقلالی نسبی است. توان طرح‌افکنیِ ما همان قدر مشروط است که حالت‌های عاطفی

ما. آزادی برای تحقق بخشیدن به یک امکانِ وجودیِ مفروض امری واقعی است، ولی مطلق نیست. زیرا هر آنچه یک امکانِ واقعی به حساب می‌آید، با موقعیت مشخص و پس‌زمینه‌ی فرهنگی (و حالت‌های رایج متناسب با آن‌ها) شکل گرفته است و باید هم شکل گیرد. درونِ آن موقعیت، پس‌زمینه، و حالت‌هاست که تصمیم گرفته می‌شود، و این عوامل به میزان زیاد فراتر از کنترل شخص هستند: «در هر مورد، دازاین، که اساساً دارای یک حالت است، پیشاپیش در امکان‌های معینی وارد شده است. او که به مثابه‌ی بالقوه‌گی ـ برای ـ هستی است، اجازه داده است که این امکان‌ها نادیده گرفته شوند. او دائماً از امکان‌های هستیِ خود چشم می‌پوشد یا آن که به آن‌ها توجه زیاد می‌کند و مرتکب اشتباه می‌شود. اما این نکته به این معناست که دازاین هستی ـ ممکن است، که به خود وانهاده شده است ــ *امکانِ* بارها و بارها *پرتاب شده*».[9]

دازاین، مدام با امکان‌های معین روبرو می‌شود، زیرا همواره (در جهان) موضع گرفته است. هیچ وضعیتی امکان‌های موجود برای یک فرد را تقلیل نمی‌دهد، اما هر گاه یک وضعیت چندین امکان را با هم کنار بگذارد، دیگر اصلاً یک وضعیت (جایگاهی معین در فضای وجودی) نیست. همان طور که پرتاب‌شدگی همواره طرح‌افکنانه است (با آشکار کردنِ جهان همچون فضایی از امکان‌ها که به شیوه‌های معین برای ما اهمیت می‌یابد)، طرح‌افکنی نیز همواره پرتاب شده است (تا در حوزه‌ای از امکان‌ها که ساختارش را خود طرح‌نیفکنده است به کار گرفته شود). این‌ها در واقع، دو چهره‌ی به لحاظِ تحلیلی جداشدنی از یک ساختارِ هستی‌شناسانه‌ی واحد هستند. دازاین طرح‌افکنیِ پرتاب شده است، و از

---

۹. همان، قطعه‌ی ۳۱، ص ۱۸۳.

این حیث موضوعِ حدودی است که نباید همچون محدودیت فهمیده شوند، زیرا نمی‌توان به هیچ وجه وجود انسانی را بدون آن‌ها تصور کرد.

با این همه، اگر ما شالوده‌های هستی‌شناسانه‌ی فهم را بیشتر بکاویم، خواهیم دید که فهم اساساً دازاین را به قلمرو امکان مربوط نمی‌کند. خودِ فهم نیز چنین رابطه‌ای دارد ــ توانایی ما در فهمِ طرح‌افکنانه دارای امکان‌هایی برای رشد خویش و تحقق بخشیدنِ خویش است. وقتی این امکان‌ها تحقق می‌یابند، شیوه‌ی مهمی برای دست‌یابی به ساختارِ هستی‌شناسانه‌ی دقیقِ توانایی، و به این ترتیب شیوه‌ای برای دست‌یابی به ساختارِ هستی‌شناسانه‌ی هستی که آن شیوه، تواناییِ آن است، فراهم می‌آورند.

گاه پیش می‌آید که مسیر هموارِ فعالیت‌های روزمره‌ی ما مختل می‌شود ــ مثلاً هنگامی که به منظورِ تعمیرِ یک ابزار شکسته، یا به منظور تنظیم یک چیز برای کاری خاص، یا حتی وقتی که کنجکاوی ناگهانی ما را به تأمل در چیزی در عالم کارمان فرا می‌خواند، ما مجبور می‌شویم که کارمان را قطع کنیم. با این کار و بدین وسیله، ساختارهای درگیریِ روزمره‌ی فهم‌مان با این چیزها، به موضوعِ توجهِ آشکارِ ما تبدیل می‌شوند. این تأویل چیزی تحمیلی بر فهمِ عملیِ ما نیست، بل رشدِ آن است ــ به ثمر رسیدنِ امکانی است که درونیِ فهمِ طرح‌افکنانه است اما برای کارکرد معمول و محتاطانه‌ی آن ضروری نیست. شاید بتوانیم بگوییم که در تأویل، فهم با حصول فایده‌های عملی در این که چگونه فعالیت عملی را راهنمایی می‌کند، خویشتن را به طور قابل فهمی تصاحب می‌کند. آنچه آشکارا به چشم می‌آید، چنین خواهد بود: «تمهیدات، تصحیحات، تعمیرات، بهبود بخشیدن‌ها، تکمیل‌گری‌ها، به شیوه‌ی زیر صورت می‌گیرند: ما «به خاطر آن که»ی چیزی را که به طور محتاطانه

«کارآیند» است، کنار می‌گذاریم، و مطابق آنچه از رهگذر این فراشد آشکار می‌شود، به آن توجه می‌کنیم. آنچه با توجه به «به خاطر آن که»ی آن به طور محتاطانه‌ای کنار گذاشته شده است، و کنار گذاشته شدنی این گونه ـ که آشکارا فهمیده می‌شود ـ ساختار چیز همچون چیز را دارد».[۱۰]

این پیوند میانِ دیدنِ چیزی همچون چیز، و فهمِ طرح‌افکنانه، در بازنگری آشکار می‌شود. زیرا انواع مقوله‌ها که ما چیزها (مانند در، چکش و قلم) را «به عنوان» آن‌ها می‌بینیم، صورت‌های خاصِ شیوه‌هایی هستند که آن‌ها می‌توانند به آن طریق در فعالیت‌های عملیِ دازاین وارد شوند. «دیدن‌ـبه عنوان» ساختار بنیادینِ تمامیِ روابطِ ارجاعی یا روابطِ تخصیصی است که جهان را می‌سازند. اما همچنین مشخص می‌کند که چگونه اعیانِ جهان خود را برای دازاین قابل فهم می‌کنند: دلالت یا معنامندیِ بنیادین آن را نشان می‌دهد. به بیانِ دیگر، فهمِ طرح‌افکنانه‌ی دازاین و فهم‌پذیریِ اعیانِ کارآیند، دقیقاً به همان شیوه‌ای که مفهومِ «دیدن‌ـبه عنوانِ» وابسته به مفهومِ دیده‌شدن است، به یکدیگروابسته‌اند. آن‌ها دو سویه‌ی چیز واحدی هستند. به این ترتیب، بنیان یا جایگاهِ هستن‌ـدرـجهان چارچوبی یکه، یا قلمرو معنایی‌ای با ماهیتی بسیار خاص است.

بار دیگر، هیدگر هرگونه تأویلی از جهان چونان چیزی اساساً بی‌معنا، و هر گونه تأویلی درباره‌ی رابطه‌ی ما با آن همچون موضوعی برای طرح‌افکنیِ ارزش‌های ذهنی یا معناها بر آن را رد می‌کند. در برابرِ الگوی دکارتیِ از عینِ درـدسترس، در کنارِ ذهنِ درـدسترس، هیدگر مفهومِ

---

۱۰. همان، قطعه‌ی ۳۲، ص ۱۸۹.

دازاینِ خود را همچون چیزی اساساً مادی یا محیطی، و نیز مفهوم معنا را همچون تعلق به وحدتِ پیوندیِ هستن-در-جهان قرار می‌دهد: «در کارِ تأویل، ما مثلاً یک «دلالت» را بر چیزی عریان و در-دسترس پرتاب نمی‌کنیم و ارزشی را به آن نسبت نمی‌دهیم. هنگامی که چیزی در درونِ جهان چنان که هست توصیف می‌شود، پیشاپیش درگیر شده است و بر فهم ما از جهان آشکار شده است، و این درگیری، چیزی است که به وسیله‌ی تأویل بیان می‌شود».[11] و آنچه تأویل ترسیم می‌کند، این واقعیت است که تأویل همواره در مفهوم‌سازیِ خاصی از موضوعِ مورد توجه‌مان ریشه دارد. ما با این یا آن شیوه‌ی خاص (پیش-برداشت‌های‌مان) به آن می‌اندیشیم، شیوه‌ای که خود در ادراک‌های گسترده‌تری درباره‌ی قلمرو معینی ریشه دارد که ما در چارچوب آن، به توصیفِ آن (پیش-نگرش‌های ما) می‌پردازیم، شیوه‌ای که سرانجام در کلیّتِ معینی از درگیری‌ها (پیش-داشت‌های ما) خانه کرده است. مثالِ ابزارِ شکسته این مفهوم را روشن می‌کند. هنگامی که ما کار را متوقف می‌کنیم تا چکش شکسته را تعمیر کنیم، درک‌مان از این که چکش نیاز به اصلاح خاصی دارد، از درک گسترده‌تر ما از محیطِ کارِ خاصی برمی‌خیزد که چکش باید برای آن تعمیر شود، و این خود در تواناییِ پایه‌ی ما در درگیر شدنِ عملی با جهانِ ابژه‌ها یا اعیان ریشه دارد. به همین سیاق، تأویلِ من از این قطعه‌ی ***هستی و زمان*** تأویل مرا از آن کتاب به عنوان یک کل پیش‌انگاری می‌کند و آن تأویل نیز به نوبه‌ی خود از توجهِ خاصِ من به فلسفه و برداشتی که من از این که فلسفه چیست دارم، تأثیر می‌پذیرد. و به این ترتیب در نهایت به انتساب من به سویه‌ای خاص از فرهنگ مدرن غربی وابسته است.

---

۱۱. همان. قطعه‌ی ۳۲، صص ۱۹۱-۱۹۰.

این که آیا این درونه‌گیریِ چندگانه دارای سه لایه‌ی اصلی هست یا نه، چندان اهمیت ندارد. نکته‌ی مهم این است که هیچ تأویلی (و در نتیجه هیچ فهمی) نمی‌تواند فاقد پیش-برداشت‌ها باشد. نکته‌ی دیگر این که، این یک محدودیت نیست که افسوس آن را بخوریم، بل پیش‌شرطِ اساسیِ هرگونه رابطه‌ی مبتنی بر فهم با جهان است. بخشِ دومِ این ادعا چیزی است که به موضع هیدگر نیرو می‌بخشد، زیرا نه فقط او را در مقابل تأویل‌گرانی قرار می‌دهد که مدعی هستند موفق به خواندن یا نشانه رفتن به سوی خواندنِ متنی شده‌اند که از شائبه‌ی هر پیش-برداشتی به دور است، بل او را روبروی منتقدانِ یک تأویلِ نیز می‌گذارد که فقط به این واقعیت اکتفا می‌کنند که نشان دادن ماهیت پیش‌داوری‌شده یا تحریف شده‌ی آن به یک پیش-برداشت وابسته است. اگر هر تأویلی ضرورتاً متضمن پیش-برداشت‌ها باشد، وظیفه‌ی چنین ناقدی دیگر فقط این نخواهد بود که حضور آن‌ها را در هر مورد خاص اثبات کند، بل او باید بارآوری یا مشروعیت آن‌ها را ارزیابی کند. در موردِ بحثِ هَیدگر باید گفت که چنین ارزیابی‌هایی، خود، باید استوار به پیش-برداشت‌ها باشند، وظیفه‌ی چنین ناقدی دیگر فقط این نخواهد بود که حضور آن‌ها در هر مورد خاص را اثبات کند، بل او باید بارآوری یا مشروعیت آن‌ها را ارزیابی کند. در موردِ بحثِ هَیدگر باید گفت که چنین ارزیابی‌هایی، خود، باید استوار به پیش-برداشت‌ها باشند، و این پیش-برداشت‌ها به نوبه‌ی خود باید مورد ارزیابی قرار گیرند، و الخ. ولی اگر نظر بر این باشد که وجود دُوری باطل نشان داده شود، در این صورت فهم از اساس بد فهمیده شده است.

«نکته‌ی مهم، این نیست که از این دور خارج شویم، بل این است که از راه درست وارد آن شویم. این دُورِ فهم، مداری نیست که در آن هرگونه

دانشِ *تصادفی* بتواند گردش کند، این، **پیش-*ساختار***ِ بنیادین خودِ دازاین است... در این دایره یک امکانِ مثبت از ابتدایی‌ترین نوع دانایی پنهان است. البته، ما فقط هنگامی این امکان را واقعاً برمی‌گیریم که در تأویل خود فهمیده باشیم که رسالتِ نخستین، واپسین و همیشگی‌مان هرگز این نیست که بگذاریم «پیش-داشت» و «پیش-نگرش» و «پیش-برداشت» از راه خیال‌پردازی‌ها و مفهوم‌های عوامانه به ما عرضه شوند، بل وظیفه‌ی ما این است که با بررسیِ دقیق این پیش-ساختارها در چارچوب خودِ چیزها، درونمایه‌ی علمی رااستحکام بخشیم».[۱۲] هیچ تأویلی ازیک ابژه یا عین احتمالاً نمی‌تواند فاقد پیش-برداشت‌ها باشد، زیرا بدون جهت‌گیریِ اولیه، هر چقدر هم که ابتدایی باشد، ممکن نیست که بتوان موضوع را درک کرد و ما هیچ تصوری از آن‌چه در جستجوی تأویلِ آن هستیم، نخواهیم داشت. ولی این نکته بدین معنا نیست که همه‌ی تأویل‌ها بر پیش‌داوری استوارند؛ زیراهمیشه ممکن‌است که ازپیش-برداشت‌هایی که ما به کار می‌بریم پرده برداریم و آن‌ها را موضوع ارزیابی‌های نقادانه قرار دهیم. به عنوان مثال، با توجه به این تأویلِ هَیدگر، می‌توانیم بپرسیم که چگونه این‌تأویل درمشخصه‌های آشکارِ متن نهفته است؟ آیا فهمی خاص ازاین که فلسفه چیست ــ فهمی که احتمالاً بتواند ما رابه آنجا سوق‌دهد که کار هَیدگر را به عنوان فلسفه بپذیریم ــ در واقع نباید توسط اثر به پرسش کشیده‌شود؟ وپرسش‌هایی مانند این‌ها. نکته‌اینجاست که‌ما‌می‌توانیم میان تأویل‌های خوب وبد، ومیانِ پیش-برداشت‌های بهتر و بدترتمایز بگذاریم و چنین هم می‌کنیم. ما فقط وقتی می‌توانیم چنین کنیم که اجازه بدهیم متن، تأویل و پیش-برداشت پرسش مطرح کنند، و یا از سوی یکدیگر

---

۱۲. همان، قطعه‌ی ۳۲، ص ۱۹۵.

مورد پرسش قرار گیرند. ولی این فراشدِ اساساً دُوری‌شکل می‌تواند حق و به همان اندازه باطل باشد. در یک کلام، میانِ پیش-برداشت‌ها و پیش-داوری‌ها تفاوت هست و ما می‌توانیم این تفاوت را بیان کنیم.

این فقط نکته‌ای در باب تأویلِ متون ــ نقد ادبی، مطالعات مربوط به *کتاب مقدس*، تاریخ و مانند آن ــ نیست. از نظر هَیدگر، این نکته در مورد هر یک از حوزه‌های دانش انسانی، از جمله علوم طبیعی و ریاضیات نیز صادق است. این علوم همچون جنبه‌هایی از رابطه‌ی مبتنی بر فهم دازاین با جهان باید پیش-ساختارِ فهم را که در علوم انسانی آشکارتر است، پیش‌انگاری کنند. حتی ریاضی‌دانان نیز فقط وقتی می‌توانند به کار خود بپردازند که مفهوم اوّلیه‌ای در باب این که موضوع کارشان چیست، در اختیار داشته باشند ــ این که چگونه باید پیش رفت، ملاک‌های موفقیت چه‌ها هستند، کدام یک ازابزارفنیِ آن موجه‌اند، وازاین قبیل. ریاضی‌دانان شاید از مجموعه‌ی پیچیدگی‌هایی بسیار متفاوت‌تر و کم وسعت‌تر از تاریخ‌پژوهان استفاده کنند؛ اما کار آنان به همان اندازه بر فهمی پیشاتجربی از جهان استوار است: «ریاضیات دقیق‌تر از تاریخ‌شناسی نیست، فقط پهنه‌ی آن کم وسعت‌تر است، زیرا مبانیِ وجودیِ متناسب آن دامنه‌ی کمتری را در بر می‌گیرد».[۱۳] کوتاه سخن این که، تاجایی که تأویل ساختارِ فهم را عریان می‌کند، چیزی درباره‌ی هر سویه‌ی وجود دازاین در جهان آشکار می‌کند.

زبان: احکام و سخن

تا اینجا، نظر هَیدگر درباره‌ی راهِ انسانیِ هستی، برخی از حدود و شرایطِ

---

۱۳. همان.

آن ـ مادیتِ دازاین، اجتماعیتِ دازاین، و طرح‌افکنیتِ پرتاب شده‌ی دازاین ـ را جدا کرده است. هَیدگر از هم‌پیوندیِ آن‌ها نیز سخن گفته است: این که جهانِ دازاین ساختاری بیناذهنی دارد و تعیین‌کننده‌ی طیفِ موجودِ شور و طرح‌افکنی‌های فردی است. با این همه، این تصویر از مشروط بودنِ انسانی به عنصری دیگر نیازمند است، عنصری که ازساختارهای همگانی جهانِ دازاین مشتق می‌شود و آن‌ها را تعیین نیز می‌کند. این عنصر زبان است. تحلیلِ هَیدگر از زبان برداشتی متمایز از حقیقت و واقعیت را خلق می‌کند، برداشتی که برخی از پیش‌فرض‌های محوریِ سنتِ فلسفیِ پسادکارتی را واژگون می‌کند[...].

بحث درباره‌یِ زبان، به‌گونه‌ای طبیعی، به دنبالِ تحلیلِ هیدگر درباره‌ی فهم و تأویل می‌آید. زیرا پدیدار زبانیِ حکم به طرز تنگاتنگی با هر دویِ آن‌ها مرتبط است. به بیان دقیق‌تر، درست به همان شکل که تأویل در فهم ریشه دارد، حکم نیز در تأویل ریشه کرده است. حکم نوعی از همان جنس است، منتها نمونه‌ی اعلا و ویژه‌ای از آن.

هَیدگر یک حکم را همچون «اشارتی که ویژگیِ معینی به یک چیز می‌دهد و ارتباط برقرار می‌کند» تعریف می‌کند.[۱۴] از این رو حکم نشان از ساختارهایی دارد که در کنش‌های تأویلیِ بدون کلام مانند تعمیرِ یک ابزار، متجلی می‌شوند. توجه به این که چگونه باید یک چکش را تعمیر کرد تا بتوان دوباره آن را مورد استفاده قرار داد، مستلزم یک پیش‌ـساختارِ تأویلی است که پیش‌ـساختارِ فهم ما از آن در هنگام کاربرد را روشن می‌کند. به همین ترتیب، اگر ما با گفتنِ این که «چکش بیش از حدّ سنگین است»، از دشواری کارمان سخن بگوییم، یک چیز را با این عنوان که

۱۴. همان، قطعه‌ی ۳۳، ص ۱۹۹.

ویژگی خاصی دارد متمایز کرده‌ایم و به این وسیله پیش-برداشتِ خاصی از آن را بیان کرده‌ایم که آشکارا با پیش-ساختارِ کنش‌های غیر کلامیِ ما برای تغییر و تعمیر آن ـ تمرکز ما بر مشخصه‌ی خاصی از چکش ـ و نیز با پیش-نگرش و پیش-برداشتِ معینی مربوط است که این کوشش‌ها در چارچوب آن قرار می‌گیرند. به این ترتیب، حکم ما دارای ساختاری است از نوع همان ساختاری که ریشه‌ی کنش متقابلِ عملیِ اصیلِ ما با موضوع است و آشکارا در تأویلِ بعدیِ ما از آن تخصیص یافته است: «حکم همانند هر تأویلی، ضرورتاً دارای یک پیش-داشت، یک پیش-نگرش و یک پیش-برداشت، به عنوان مبانیِ وجودیِ خود است».[۱۵]

ما با به بیان درآوردنِ پیش-برداشتی که از چیزی داریم، آن چیز را بارها دسترس‌پذیرتر می‌کنیم. از همه چیز گذشته، حکم‌ها معمولاً برای آن که چیزی به دیگران انتقال دهند، تولید می‌شوند. در این راه کنشِ کلامیِ حکم این واقعیت را بازتاب می‌دهد که هستیِ دازاین «هستی-با» است. ولی به نظر هیدگر، حکم کانونِ توجهِ ما را محدود می‌کند: «هنگامی که خصوصیت معینی را به چیزی می‌دهیم، وقتی با چیزی روبرو می‌شویم که پیشاپیش آشکار است ـ این که چکش بیش از حدّ سنگین است ـ باید نخست گامی به عقب برداریم. در «مشخص کردن موضوع» ما موجودات را در تاریکی قرار می‌دهیم تا توجه را به «آن چکشی که آنجاست» متمرکز کنیم. با این در تاریکی قرار دادن، ما اجازه می‌دهیم که آنچه عیان است در ویژگی خود همچون ویژگی‌ای که می‌تواند تعیین شود، دیده شود».[۱۶]

ارائه‌ی یک حکم درباره‌ی یک موضوع، درست به همان شیوه که

۱۵. همان.

۱۶. همان، قطعه‌ی ۳۳، ص ۱۹۷.

تأویل، فهمِ پیشاتأویلیِ ما را محدود می‌کند، گشودگیِ ما به آن را محدود می‌سازد. هنگامی که ابزاری نیاز به تعمیر داشته باشد، درک ما از ابژه یا عین همچون چیزی «کارآیند» در یک تمامیت ابزاری، تا حدِ خودِ عین که اکنون دیگر همچون چیزی «ناکارآیند» فهمیده می‌شود، محدود می‌شود. هنگامی که ما اطلاعاتی را درباره‌ی آنچه آن را برای انتفاع دیگران ناکارآیند می‌کند، فرمول بندی می‌کنیم، توجه خود را به ویژگی معینی از یک عین محدود می‌کنیم که اینک «در-دسترس» ارزیابی و فهمیده می‌شود. خلاصه، چنین حکم‌هایی، اگر حکم‌هایی نظری نیستند، دستِ‌کم حکم‌های نظریِ نخستین هستند. این حکم‌ها رابطه‌ی ما با عین را با جدا کردن آن از جایگاهش در کار-جهانِ دل‌مشغولیِ عملی، و با قراردادن آن به تنهایی، به عنوان چیز خاصی که اِسناد معینی درباره‌ی آن می‌توان ساخته و پرداخته کرد، تغییر می‌دهند. چنان که هَیدگر درباره‌ی آن می‌نویسد: «پیش-نگرش ما در آنچه که در دسترس اِست، متوجه چیزی کارآیند می‌شود».[۱۷] به یک حرکت، آنچه کارآیند است پنهان می‌شود و آنچه در دسترس است، آشکار می‌گردد.

به این ترتیب، معنای زبانی (آن گونه که در حکم متجلی می‌شود) از معنای فی‌نفسه ــ حوزه‌ی دلالتی‌ای که ریشه‌ی فهم انسان از جهان است ــ بسیار دور می‌شود. پیش-برداشتِ یک حکم درباره‌ی موجودات همچون موضوع‌های اِسنادِ در دسترس، به رغم آن که ساختار پایه‌ای هر فهمی را داراست، اما به نحو فروکاهنده‌ای پیش-برداشت تأویلیِ موجودات را به نحو خاصی، به صورتی ناکارآیند تبدیل می‌کند، پیش-برداشتی که خود محدودیتی برای فهم پیشاتأویلیِ ما از موجودات به مثابه‌ی بخشی از

۱۷. همان، قطعه‌ی ۳۳، ص ۲۰۰.

کلیت درگیری‌هاست. البته این شکاف پرناشدنی نیست. گذشته از این‌ها، همان طور که آنچه تأویل درمی‌یابد چیزی کمتر از پیش-ساختارهای فهمِ پیشاتأویلی نیست، آنچه حکم‌ها بیان می‌کنند نیز چیزی است که در تأویل‌های‌مان مورد نظر ماست ـ چیزی که باعث می‌شود شیئی مفروض به چیزی ناکارآیند تبدیل شود. شاید حکم‌ها گرایش به این دارند که موجودات رابه صورت دردسترس آشکارکنند، امااین‌یک «در-دسترسی» است که در کارآیندیِ آن‌ها کشف می‌شود. افزون بر این، حکم‌ها ساختارِ دلالتیِ تأویل را تغییر می‌دهند، نه آن که آن را از میان ببرند ـ این ساختارِ دلالتی نفی نمی‌شود، بل تحلیل می‌رود یا ساده می‌شود.[18] از آنجاکه بیان یک حکم برای دازاین کاری ممکن است، در نتیجه، این بیان وجهی برای هستن-در-جهان است، و بنابراین از ساختار «دیدن-به عنوانِ» که معنای موجودات را پی می‌ریزد، ریشه می‌گیرد. اما حتی با این ملاحظات، معنای حکم‌ها (محدود، فروکاهنده، هم‌سطح‌ساز، زمینه‌زدا) تفاوت بسیاری دارد با معنایی که در زمینه‌ی دلالت شکل می‌گیرد، و در نهایت زاده‌ی همین زمینه است. از این رو، به کاربستن فهم ما از حکم‌ها به مثابه‌ی الگو یا طرحی برای فهم انسان از معنای فی‌نفسه، فقط می‌تواند به اشتباه بیانجامد: «[در یک حکم] با بخشیدن یک ویژگی معین به یک چیز نیست که ما نخست آنچه خود را به نمایش می‌گذارد ـ چکش را ـ کشف می‌کنیم. بل هنگامی که ما به آن ویژگی‌ای را نسبت می‌دهیم نظر ما منحصر به آن می‌شود».[19]

پس چرا هَیدگر زبان را به شالوده‌ی وجودیِ آشکارگیِ دازاین ارتباط می‌دهد؟ او پس از تأکید بر این که پیش-ساختار بنیادین حکم، تمامی

---

۱۸. همان، قطعه‌ی ۳۳، صص ۲۰۱-۲۰۰.

۱۹. همان، قطعه‌ی ۳۳، ص ۱۹۷.

موارد و معنایی را که فهم ما را از جهان پی می‌ریزد، پوشش می‌دهد، بلافاصله، اصطلاح "Rede" را (که به معنای «سخن»، و دقیق‌تر بگوییم، به معنای «گفتار» است) همچون بنیان وجودی-هستی‌شناسانه‌ی زبان (از جمله حکم‌ها) و در عین حال همچون بیان فهمایی مطرح می‌کند، و مدعی است که: «فهماییِ هستن-در-جهان... ***خود را همچون سخن نشان می‌دهد***».[۲۰] و از آنجا که حکم فروکاهنده است، «سخن» باید به سویه‌ی دیگرِ بنیان‌های وجودی-هستی‌شناسانه‌ی پاره‌گفتارهای حکمی (و نیز غیر حکمی) اشاره داشته باشد، [یعنی] به چیزی که واقعاً آشکارکننده‌ی موجودات، در هستی‌شان باشد. ولی این چه می‌تواند باشد؟

هنگامی که ما حکم می‌کنیم که چکش بیش از حدّ سنگین است، این حکم مؤید دیدگاهی است درباره‌ی چکش همچون موجودی تک افتاده و در دسترس؛ زیرا ساختارِ مبتدا-خبریِ این حکم، آن را از محیطِ جهانش جدا می‌کند، و فقط به این مسئله می‌پردازد که آیا این چکش دارای یک ویژگی معین هست یا نه. اما حتی در این صورت، بیان این حکم، ما از اصطلاحی زبانی استفاده می‌کنیم تا آن را همچون چیزی خاص (مثلاً یک چکش) مقوله‌بندی کنیم. پس کاربرد این مقوله‌بندی، دیدنِ چیزی به عنوان چیز است، که البته ساختار بنیادینِ دلالت یا معنا، و در نتیجه ساختارِ بنیادینِ فهمِ عملی و تأویل است. به طور خلاصه، مفهوم‌ها و مقوله‌هایی که در حکمی به کار می‌روند (چیزی که می‌توان آن را بیانِ زبان خواند) با بیان‌های ژرف‌ترِ حوزه‌ی معنا همخوانی زیادی دارند. این همخوانی اتفاقی نیست، بل بیان‌هایِ غیرصریحِ فهمِ ما از معنای چیزها، که نخست به صراحت در تأویل تخصیص یافته‌اند، بهترین صورتِ تحققِ

---

۲۰. همان، قطعه‌ی ۳۲، ص ۲۰۴.

خود را و آشکارترین (و در یک معنا قابل فهم‌ترین) تخصیص خود را در بازشماریِ بیان‌های زیرساختِ زبان می‌یابند.

به این ترتیب تمایزی که هَیدگر میانِ حکم و سخن قائل می‌شود، تفاوتی است میانِ نوعی از کنشِ کلامی و چارچوبِ مفهومی‌ای که آن کنشِ کلامی (همراه با هر کنشِ کلامی دیگر) از آن بهره می‌گیرد. این چارچوب مفهومی را می‌توان به طور موجهی «بیانِ» فهماییِ چیزها انگاشت. زیرا، پیش از هر چیز، این چارچوب چارچوبی معنایی است و معنای اصطلاح‌هایی را که در یک کنشِ کلامیِ خاص برای انجام کاری به کاررفته‌اند معین می‌کند، وبه‌این ترتیب، همچون پیش‌شرطی توانایی‌بخش به آن‌ها عمل می‌کند. اگر اصطلاحات سازنده‌ی حکمِ یک شخص معنایی نمی‌داشت، کسی نمی‌توانست حکم کند که یک چکش سنگین است. تنها درک این معنا است که به شخص اجازه می‌دهد تا موجوداتی را به عنوان چکش‌ها متمایز کند و تعیین کند که آیا درست است که آن‌ها را سنگین بخوانیم یانه. این‌که چنین حکمی راست‌است‌یانه،به‌وسیله‌ی واقعیت‌هایی درباره‌ی موجودِ مورد بحث معین می‌شود، ولی هر پژوهشی درباره‌ی جهان که به قصدِ تعیین این امر صورت گیرد، باید خود به وسیله‌ی درکی درباره‌ی این که «چکش به حساب آمدن»، و «سنگین به نظر رسیدن» برای یک چیز به چه معناست، راهنمایی شود؛ و این خود نه از پژوهشی درباره‌ی جهان (که تسلسل بی‌پایانی را در پی دارد)، بل از آشنایی‌ای پیشینی با چارچوبی مفهومی در چارچوب دستور زبان نتیجه می‌شود. با وجود این، این چارچوب از آنجا که نشان می‌دهد موجودی از نوعی خاص به حساب آمدن چه معنایی دارد، ماهیت بنیادین چیزها را مشخص می‌کند. دانستن ملاکی برای کاربرد واژه‌ی «چکش» دقیقاً دانستن این است که درباره‌ی یک موجود اگرهمچون چکش شناخته شود، چه چیزی

باید راست‌باشد ونیز برآورد ویژگی‌هایی‌است که بدون‌آن‌ها موجود دیگر آنی که هست نخواهد بود. به این ترتیب درک این چارچوب به معنای درکِ واقعیت‌هایی درباره‌ی کاربردِ واژه‌ها نیست، بل درک گوهر چیزها هم‌هست. دراین سطح، معنای زبانی ومعنای موجودات، یک چیز هستند. معنای زبانی معنای موجودات را آشکار می‌کند و از این رهگذر، بیان‌گرِ بنیادِ توانایيِ دازاین در آشکار کردنِ موجودات در هستنِ آن‌هاست.

هیچ یک از این نکته‌ها، متضمن این نیست که زبان و سخن یکی هستند. برعکس، زبان ــ به عنوان مجموعه‌ی واژه‌ها ــ تجلی مادیِ سخن است، شکل کارآیندِ (وگاه شکل در دسترسِ) بیانِ فهمایی است. سخن، خود، یک کلیت مادی نیست، بل سویه‌ی وجوديِ دازاین است، به همان اندازه که یک وجهِ آشکارگيِ دازاین نیز حالت ذهنی و فهم است.

در نتیجه، هستيِ سخن، بازتابنده‌ی دیگر وجوهِ هستيِ دازاین است. از آنجا که هستيِ دازاین، «هستی-با» است، زبان اساساً به سوی دیگران جهت‌گیری می‌یابد. زبان ابزار ارتباط است و اساساً میراثِ مشترک فرهنگ یا جامعه‌ای است که یک دازاینِ مفروض به درون آن پرتاب شده است. این راهی را بازتاب می‌دهد که در آن سخن با حالت گره می‌خورد؛ دیگری راهی است که در آن زبان ابزاری است که دازاین در آن به وسیله‌ی آهنگ، تغییر و زبان گفتارِ خویش حالت‌های درونيِ خود را بیان می‌کند. آنچه هم‌آغازینگيِ سخن با فهم را بازمی‌تابد، از این حیث که زبان به ما امکان می‌دهد تا درباره‌ی چیزها در جهان ارتباط برقرار کنیم، یعنی چیزی درباره‌ی چیزی بگوییم، واضح‌تر دیده می‌شود. خلاصه آن که، سخن، حالت، وفهم باید همچون سه‌سویه‌ی ساختمانِ وجوديِ دازاین که با هم ارتباطی درونی دارند، فهمیده شوند ــ سه وجهِ بنیادینِ آشکارگيِ دازاین، و «جا-هستيِ» آن.

واژه‌نامه‌ی فارسی ـ انگلیسی

آشکارگی disclosedness
آگاهانه intentional
آگاهی consciousness
آگاهی تاریخی historical consciousness
آنالیتیک وجودی existential Analitic
آواها vox
آیندگی futurity
آیین گنوسی gnosticism
اَبَرمن super ego
ابهام equivocalness
ادراک (حسی) perception
ادغام افق‌ها fusion of horizons
ارجاع reference
ارجاعی referential
ارزش ـ کوری value-blindness
از خود بیگانگی alienation
ازخودبیگانگی self-alienation
استعاره metaphor

استعلا transcendence
استعلایی transcendent
استقرایی inductive
استقراء induction
استنتاج استعلایی transcendental deduction
اسناد predication
اصل سهولت principle of facility
اصل طرد شق ثالث principle of excluded middle
اصل عدم تناقض principle of non-contradiction
افق horison
الاهیات theology
الگوی‌داده‌پردازی information-processing model
امر وجودی existentiale
امکان ـ برای ـ هستن possibility-for-Being

انتقال	transference
اُنتیک	ontic
انگیزشی	conative
۱. نوشتن ۲. نوشته	inscription
این‌همانی	identity
با- خود	with-itself
بازآفرینی	re-creation
بازتولید	reproduction
بازنمود	representation
باشنده	dweller
باشیدن	dwell
باشیدن	dwelling
بالقوگی- برای- هستن	potentiality-for-Being
باور گنوسی	gnosis
بداهت	evidence
برون‌بودی	exteriority
برون‌کرد	exteriorization
به- خاطرِ- آن	for-the-sake-of-which
به خاطر آن که	in-order-to
به- سوی- آن	toward-which
به عنوانِ آن	as which
بیان	articulation
بی‌بنیاد	unfounding
بیگانگی	alienness
بیناذهنی	intersubjective
بی‌واسطه‌گی	immediacy
پدیدارشناسی	phenomenoloy
پدیده، پدیدار	phenomenon
پرتاب‌شدگی	thrownness
پساتحلیلی	postanalitical
پساساختارگرایی	poststructuralism
پسامدرن	postmodern
پس‌زمینه	background
پیام	message
پیشاباستانی	pre-antique
پیشاتأملی	prereflective
پیشاتجربی	priori
پیشازبانی	prelinguistic
پیشامدرن	premodern
پیش‌برداشت	fore-conception
پیش‌داشت	fore-having
پیش‌داوری	prejudice
پیش‌ساختار	fore-structure
پیش‌فرض، پیش‌انگاشت	presupposition
پیش- نگرش	fore-sight
تاریخ‌باوری	historicism
تاریخیت	historicity
تام‌گرا	aboutness
تأمل	reflection
تأملی	reflective
تأویل	interpretandum
تأویل‌گر	interpreter
تجربه	experience
تحقق	realization
تحلیلِ تصمیم‌ها	decision analysis
تصدیق‌پذیری	assertability
تعدی کاذب	false transitivity
تفسیر	exegesis
تک معنا	univocal
تمثیل	allegory

جهان‌بودگی	worldhood	درون‌بودی	interiority
چندمعنا	multivocal	درونی	immanent
حالت	state of mind	دلالت	signification
حروف	littera	دلالت ـ ساختار	significance-structure
حقیقت	truth	دُور هرمنوتیکی	hermenutic circle
حقیقت ـ همخوانی	correspondance-truth	دُوری بودن	circularity
حکم	assertion	دیدن به‌عنوانِ	seeing as
حُکمی	apophantic	دیگربودگی	alterity
خرد	reason	دیگربودگی	otherness
خردباوری	rationalism	ذاتیت	inherence
خردستیزی	irrationalism	ذهنی	subjective
خواست	will	ذهنیت	subjectivity
۱. خوانش ۲. خوانداری	reading	ربوبیت	divinity
خواننده محور	reader-oriented	رخ‌دادگی	facticity
خود	self	رسانه، میانجی	medium
خودآشکارسازی	self attunement	رغبت	ppetite a
خوداندیش	self-reflective	رفتارگرایی	behaviorism
خودانگاره	self-conception	رمزگان	code
خودایمن	self-productive	رمزگشایی	deciphering
خودبسنده	self-sufficiant	روان‌باوری	psychologism
خودبودگی	oneness	روان‌رنجوری	neurose
خودبودگی	selfhood	روان‌شناسیِ شناختی	cognitive psychology
خودتأویل‌گری	self-interpreting	روایت	narration
خود ـ روایت‌گری	self-narration	زمان‌مندی	temporality
خودشیفتگی	narcissism	زیبایی‌باوری	aesthetism
خیالات	fantasies	زیست‌جهان	life-world
دادگی	givenness	ساختارِ به‌مثابه‌گی	as-structure
داده؛ مفروض	given	ساختارگرایی	structuralism
دازاین	Dasein	ساختار مدور	circular structure
درباره‌گی	absolutist	ساختمان‌گرایی	constructivism

سخن‌گشایی phatic
سرنمون prototype
سفسطه‌ی نیت‌مندی
intentional fallacy
سوژه، ذهن subject
سوژه‌ی شناسنده knowing subject
سیماشناسانه physiognomical
شالوده‌شکنی deconstruction
شک‌آوری skepticism
شمایلیت iconicity
شناخت knowledge
شناخت‌شناسی epistemology
شناخت‌گرایی cognitivism
شناسنده knower
شیءشدگی reification
صادق true
صراحت explicitness
صوری‌سازان formalizers
ضربه‌ی روحی traumatism
عاطفی emotive
عقلانیت wisdom
علت وجودی raison d'être
علم‌باوری scientism
عین، ابژه object
عینی objective
عینیت objectivity
عینیت گرا objectivistic
عینیت‌گرایی objectivism
عینیت‌یافتگی objectification
غیرتأملی unreflective
فاصله‌گذاری distanciation
فاصله‌گذاری تاریخی
historical distancing
فراایستار meta-position
فراباور metabelief
فراپرسش metaqestion
فراروان‌شناسی metapsychology
فرازبان metalanguage
فرازبانی metalinguistic
فرافکنی projection
فرافکنیت projectiveness
۱. فرجام‌شناسی ۲. غایت‌مندی
teleology
فردگرایی individualism
فهم understanding
فهمایی intelligibility
فهم خویشتن، خویش‌فهمی
self-understanding
قراردادگرایی conventionalism
قطب نیت‌مندی intentional pole
قیاس analogy
کاذب false
کارآیند ready-to-hand
کثرت‌گرایی pluralism
کشف‌شدگی discoveredness
کل‌نگری holism
کنش action
کنش‌گر actor
گزاره predicate
گشایش openness
گشودگی patency
گفته‌های کلیشه‌ای platitude

مادی	worldly
مادیت	worldliness
متن	text
متن‌محور	tent-oriented
متنیّت	textuality
مجاز مرسل	metonymy
مجرای ارتباطی	channel
مجردات	abstractions
محتوای گزاره‌ای	propositional content
محتوای نیت‌مند	intentional content
مستقل	self-contained
مشروطبودگی	conditionedness
معنا	meaning
معنامندی	meaningfulness
معنای چندگانه	multiple meaning
معنای دوگانه	double meaning
معیارشناسی	criteriology
مکالمه	conversation
مکان‌شناسی	topology
مکان‌مندی	spatiality
منطق کلامی	logos
موجودات	entities
مورد (برای) تأویل	interpretant
موضوع‌مند	thematic
موهوم	illusory
میل	desire
مؤلف	author
ناآگاه	unconscious
نا-خود	not-self
ناکارآیند	unready-to-hand
نسبی‌نگری	relativism
نشانه‌پردازی	semiosis
نماد	symbol
نمادگرایی	symbolism
نوئما (محتوا)	noema
نوکانت‌گرایی	neo-kantism
نهاده	thesis
نیت	intention
نیت‌مندی	intentionality
نیست‌انگاری	nihilism
واقعیت‌مندی	factuality
وجود، موجودیت	existence
وجودی	existential
وحدت‌گرایی	monism
وضع مقدم	*modus ponens*
وضعیت، موقعیت، زمینه	situation
هرمس‌باوری	hermetism
هستن-با	Being-with
هستن-در	Being-in
هستن-در-جهان	Being-in-the-world
هستنده	being
هستی	Being
هستی شناسی	ontology
هستی-ممکن	Being-possible
همجواری	contiguity
همسویی	isotopy
همگانیت	universality
[مربوط به] گفتگو	interlocutionary
[مربوط به] مکالمه	dialogical

واژه‌نامه‌ی انگلیسی ـ فارسی

aboutness	درباره‌گی
absolutist	تام‌گرا
abstractions	مجردات
action	کنش
actor	کنش‌گر
aesthetism	زیبایی‌باوری
alienation	از خود بیگانگی
alienness	بیگانگی
allegory	تمثیل
alterity	دیگربودگی
analogy	قیاس
apophantic	حُکمی
appetite	رغبت
a priori	پیشاتجربی
articulation	بیان
assertability	تصدیق‌پذیری
assertion	حکم
as-structure	ساختارِ به‌مثابه‌گی
as which	به عنوانِ آن
author	مؤلف
background	پس‌زمینه
behaviorism	رفتارگرایی
Being	هستی
being	هستنده
Being-in	هستن-در
Being-in-the-world	هستن-در-جهان
Being-possible	هستی-ممکن
Being-with	هستن-با
channel	مجرای ارتباطی
circularity	دُوری بودن
circular structure	ساختار مدور
code	رمزگان
cognitive psychology	روان‌شناسیِ شناختی
cognitivism	شناخت‌گرایی
conative	انگیزشی
conditionedness	مشروط‌بودگی
consciousness	آگاهی
constructivism	ساختمان‌گرایی
contiguity	همجواری
conventionalism	قراردادگرایی

conversation مکالمه
correspondance-truth حقیقت ـ همخوانی
criteriology معیارشناسی
Dasein دازاین
deciphering رمزگشایی
decision analysis تحلیلِ تصمیم‌ها
deconstruction شالوده‌شکنی
desire میل
dialogical [مربوط به] مکالمه
disclosedness آشکارگی
discoveredness کشف‌شدگی
distanciation فاصله‌گذاری
divinity ربوبیت
double meaning معنای دوگانه
dwell باشیدن
dweller باشنده
dwelling باشیدن
emotive عاطفی
entities موجودات
epistemology شناخت‌شناسی
equivocalness ابهام
evidence بداهت
exegesis تفسیر
existence وجود، موجودیت
existential وجودی
existential Analitic آنالیتیک وجودی
existentiale امر وجودی
experience تجربه
explicitness صراحت
exteriority برون‌بودی
exteriorization برون‌کرد
facticity رخ‌دادگی
factuality واقعیت‌مندی
false کاذب
false transitivity تعدی کاذب
fantasies خیالات
fore-conception پیش‌برداشت
fore-having پیش‌داشت
fore-sight پیش ـ نگرش
fore-structure پیش‌ساختار
formalizers صوری‌سازان
for-the-sake-of-which به ـ خاطرِ ـ آن
fusion of horizons ادغام افق‌ها
futurity آیندگی
given داده؛ مفروض
givenness دادگی
gnosis باور گنوسی
gnosticism آیین گنوسی
hermenutic circle دُور هرمنوتیکی
hermetism هرمس‌باوری
historical consciousness آگاهی تاریخی
historical distancing فاصله‌گذاری تاریخی
historicism تاریخ‌باوری
historicity تاریخیت
holism کل‌نگری
horison افق
iconicity شمایلیت
identity این‌همانی

illusory موهوم
immanent درونی
immediacy بی‌واسطه‌گی
induction استقراء
inductive استقرایی
individualism فردگرایی
information-processing model الگوی داده‌پردازی
inherence ذاتیت
in-order-to به خاطر آن که
inscription ۱. نوشتن ۲. نوشته
intelligibility فهمایی
intention نیت
intentional آگاهانه
intentional content محتوای نیت‌مند
intentional fallacy سفسطه‌ی نیت‌مندی
intentionality نیت‌مندی
intentional pole قطب نیت‌مندی
interiority درون‌بودی
interlocutionary [مربوط به] گفتگو
interpretandum تأویل
interpretant مورد (برای) تأویل
interpreter تأویل‌گر
intersubjective بیناذهنی
irrationalism خردستیزی
isotopy همسویی
knower شناسنده
knowing subject سوژه‌ی شناسنده
knowledge شناخت
life-world زیست‌جهان

littera حروف
logos منطق کلامی
meaning معنا
meaningfulness معنامندی
medium رسانه، میانجی
message پیام
metabelief فراباور
metalanguage فرازبان
metalinguistic فرازبانی
metaphor استعاره
meta-position فراایستار
metapsychology فراروان‌شناسی
metaqestion فراپرسش
metonymy مجاز مرسل
modus ponens وضع مقدم
monism وحدت‌گرایی
multiple meaning معنای چندگانه
multivocal چندمعنا
narcissism خودشیفتگی
narration روایت
neo-kantism نوکانت‌گرایی
neurose روان‌رنجوری
nihilism نیست‌انگاری
noema نوئما (محتوا)
not-self نا-خود
object عین، ابژه
objectification عینیت‌یافتگی
objective عینی
objectivism عینیت‌گرایی
objectivistic عینیت گرا
objectivity عینیت

ontic اُنتیک
ontology هستی شناسی
openness گشایش
otherness دیگربودگی
oneness خودبودگی
patency گشودگی
perception ادراک (حسی)
phatic سخن گشایی
phenomenon پدیده، پدیدار
phenomenoloy پدیدارشناسی
physiognomical سیماشناسانه
platitude گفته‌های کلیشه‌ای
possibility-for-Being امکان- برای- هستن
pluralism کثرت‌گرایی
postanalitical پساتحلیلی
postmodern پسامدرن
poststructuralism پساساختارگرایی
potentiality-for-Being بالقوگی- برای- هستن
pre-antique پیشاباستانی
predicate گزاره
predication اسناد
prejudice پیش‌داوری
prelinguistic پیشازبانی
premodern پیشامدرن
prereflective پیشاتأملی
presupposition پیش‌فرض، پیش‌انگاشت
principle of non-contradiction اصل عدم تناقض
principle of excluded middle اصل طرد شق ثالث
principle of facility اصل سهولت
projection طرح‌افکنی
projectiveness طرح‌افکنیت
propositional content محتوای گزاره‌ای
prototype سرنمون
psychologism روان‌باوری
raison d'être علت وجودی
rationalism خردباوری
reader-oriented خواننده محور
reading ۱. خوانش ۲. خوانداری
ready-to-hand کارآیند
realization تحقق
re-creation بازآفرینی
reason خرد
reference ارجاع
referential ارجاعی
reflection تأمل
reflective تأملی
reification شیءشدگی
relativism نسبی‌نگری
representation بازنمود
reproduction بازتولید
scientism علم‌باوری
seeing as دیدن به‌عنوانِ
self خود
self-alienation ازخودبیگانگی
self attunement خودآشکارسازی
self-conception خودانگاره

self-contained	مستقل
selfhood	خودبودگی
self-interpreting	خودتأویل‌گری
self-narration	خود-روایت‌گری
self-productive	خودایمن
self-reflective	خود‌اندیش
self-sufficiant	خودبسنده
self-understanding	فهم خویشتن، خویش‌فهمی
semiosis	نشانه‌پردازی
significance-structure	دلالت-ساختار
signification	دلالت
situation	وضعیت، موقعیت، زمینه
skepticism	شک‌آوری
spatiality	مکان‌مندی
state of mind	حالت
structuralism	ساختارگرایی
subject	سوژه، ذهن
subjective	ذهنی
subjectivity	ذهنیت
super ego	اَبَرمن
symbol	نماد
symbolism	نمادگرایی
teleology	۱. فرجام‌شناسی ۲. غایت‌مندی
temporality	زمان‌مندی
text	متن
tent-oriented	متن‌محور
thematic	موضوع‌مند
textuality	متنیّت
theology	الاهیات
thesis	نهاده
thrownness	پرتاب‌شدگی
topology	مکان‌شناسی
toward-which	به-سوی-آن
transference	انتقال
transcendence	استعلا
transcendent	استعلایی
transcendental deduction	استنتاج استعلایی
traumatism	ضربه‌ی روحی
true	صادق
truth	حقیقت
unconscious	ناآگاه
understanding	فهم
unfounding	بی‌بنیاد
universality	همگانیت
univocal	تک معنا
unready-to-hand	ناکارآیند
unreflective	غیرتأملی
value-blindness	ارزش-کوری
vox	آواها
will	خواست
wisdom	عقلانیت
with-itself	با-خود
worldhood	جهان‌بودگی
worldly	مادی
worldliness	مادیت

در این کتاب دوازده متن مهم نوشته‌ی ده متفکر برجسته که در زمینه‌های متنوع علوم انسانی و فلسفه فعالیت داشته‌اند آمده است. موضوع تمامی نوشته‌های این کتاب هرمنوتیک مدرن و گستره و حدود تأویل سخن، متن، کنش و رویداد است. کتاب هم راهنما و یاری‌دهنده‌ای است برای شناخت مسائل فکری هرمنوتیک مدرن (و فرا رفتن آن از قلمرو شناخت‌شناسی و گام نهادنش به گستره‌ی هستی‌شناسی) و هم به‌طور خاص دو مسئله را برجسته می‌کند: یکی از ادعاهای هرمنوتیک در زمینه‌ی فلسفه‌ی زبان، و دیگری اهمیت بحث مارتین هیدگر در زمینه‌ی این‌همانیِ تأویل و فهم و نیز اعتبار پیش ـ فهم‌های ما در تأویل‌های ما و در واقع تعیین جایگاه‌مان در جهان و زمان.

از کتاب‌های بابک احمدی با نشرمرکز

ساختار و تأویل متن — بابک احمدی
زندگی در دنیای متن — بابک احمدی
از نشانه‌های تصویری تا متن — بابک احمدی



ISBN: 978-964-305-416-8



۵۳۰۰ تومان